

La liberté chez Saint Ephrem le syrien / T. Bou Mansour. —  
Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études  
syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue  
d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. —  
vol. 11 (1983), pp. 89-156.

Suite : voir Parole de l'Orient, 1984-1985, vol. 12, pp. 3-89.

#### Bibliogr.

- I. Ephrem, le Syrien, saint, 303-373 — Critique et interprétation.
- II. Ephrem, le Syrien, saint, 303-373 — Bibliographie. III. Liberté  
— Aspect religieux — Christianisme.

PER L1183 / FT36791P

# LA LIBERTÉ CHEZ SAINT EPHREM LE SYRIEN

PAR  
T. BOU MANSOUR

## INTRODUCTION

Ces réflexions sur la conception de la liberté chez Ephrem ne sont qu'une simple contribution à un thème riche et complexe dans l'histoire de la pensée humaine, thème toujours actuel parce qu'il accompagne la question que l'homme se pose de lui-même, de son rapport au monde et à Dieu. Mais l'originalité d'un travail comme le nôtre est moins dans le sujet lui-même et dans ce qu'il peut apporter de nouveau à une problématique longtemps travaillée que dans le témoignage qu'il puise dans une tradition orientale à laquelle notre auteur appartient. Avec Ephrem, nous sommes introduits dans *une* vision du monde, de l'homme et de Dieu, laquelle est susceptible de **s'affirmer et de se justifier dans le tout que constituent les différentes visions humaines**. C'est dans cette perspective que nous avons abordé l'étude d'un thème si central dans la pensée éphrémiennne. Parce qu'elle a cherché à se limiter à l'essentiel, notre approche a consciemment renoncé à poser l'état de question concernant la vie et l'œuvre de notre auteur. Nous avons cru qu'il serait préférable de renvoyer le lecteur aux deux dernières thèses éditées sur Ephrem, celles de N. El-Khoury et de J. Martikainen, où une bonne partie du travail introductoire est consacrée à la présentation de l'auteur et à la discussion de l'authenticité de ses ouvrages \*.

Ceux qui s'adonnent à l'étude de la tradition syrienne avec une formation occidentale se heurtent à des difficultés d'ordre herméneutique et d'ordre pratique. Il est vrai que l'interprétation de tout texte pose différents problèmes, dont l'un des plus importants est la justification et la fondation de

---

\*) Nous renvoyons le lecteur à l'excellent travail publié dans ce volume par Joseph MELKI: *St. Ephrem le Syrien, un bilan de l'édition critique*. (Voir pp. 3—88 ).

la thèse selon laquelle la multiplicité des interprétations est constitutive de l'acte interprétateur à l'œuvre dans toute lecture. S'il est actuellement admis que l'herméneutique d'un texte est un dialogue entre l'horizon, la précompréhension ou l'ensemble des «préjugés» du lecteur et la «chose» du texte, ce dialogue n'est pas toujours facile à mener et le risque de porter injustice à l'un ou à l'autre est toujours menaçant. Conscient de cette problématique, nous avons essayé, dans la mesure du possible, de respecter le «dit» du texte tout en l'élaborant et l'actualisant dans l'aujourd'hui de la pensée théologico-philosophique. Pour nous, le danger n'est pas davantage de faire prévaloir l'un des deux pôles, la transmission littérale du texte ou son actualisation, que d'aborder une tradition avec les catégories d'une autre tradition. Cela signifie qu'il ne s'agit pas uniquement pour nous d'une distance dans le temps qui appartient à tout texte, mais d'une distance et d'une différence culturelles. Pour cette raison, une grande partie de notre travail a consisté en une désimplification et une compréhension de certains concepts-clés pour les faire passer de l'étrangeté à l'«apprivoisement».

A ces difficultés herméneutiques d'un texte donné et reconnu authentique vient s'ajouter un éventail de problèmes que pose la reconstruction de la pensée d'un auteur dont les écrits sont tous ou presque perdus. C'est le cas de Marcion, de Bardésane et de Mani. Interpréter en reconstruisant est doublement interpréter ou interpréter une interprétation déjà donnée par les témoins qui ont pris le soin de commenter les idées d'un penseur antérieur. La question est alors de savoir s'il est possible de remonter à la pensée de l'auteur originaire qu'on voudrait étudier ou si l'on doit humblement avouer que toutes nos interprétations ne sont que des interprétations des interprétations. Quels pourraient être, en outre, les critères selon lesquels on pourrait juger de la véracité et de la validité d'une interprétation à l'exclusion d'une autre? Là aussi, nous avons dû affronter des difficultés qui tiennent à la nature même de la recherche concernant certains auteurs. Cependant, nous ne cherchons pas à exagérer la question de la reconstruction, vu qu'elle n'occupe qu'une place introductive dans notre travail, sachant d'ailleurs que les recherches à ce sujet ne sont que tâtonnantes. Il n'était pas de notre devoir - et ç'aurait été une prétention - de nous prononcer sur l'ensemble des thèses controversées, étant donné que chacune, à elle seule, pourrait constituer l'objet d'une étude hautement

spécialisée. Notre objectif était de souligner ces thèses sans perdre de vue que notre tâche principale était d'exposer la conception de la liberté chez ces trois penseurs.

Mais si pour Ephrem les difficultés suscitées par la reconstruction ne se posent pas, d'autres ne nous ont pas été épargnées et notamment celles qui se rapportent aux sources de sa pensée et à la comparaison de celle-ci avec l'héritage patristique grec. En effet, rechercher les origines d'une pensée est une tâche excessivement délicate. Il ne suffit pas de rapprocher pour conclure à une dépendance, même si l'on croit aujourd'hui savoir que la pensée d'Ephrem pourrait avoir été influencée par le stoïcisme. D'ailleurs, cette quête, déjà impossible en elle-même, l'est encore en raison de la délimitation de notre travail dans le temps et par rapport au contenu. D'autre part, la comparaison avec la patristique grecque n'est pas des plus faciles; on le verra dans la première partie, où nous avons tenté à la suite de Beck et de Noujaim, de relever certains traits originaux dans la pensée éphrémiennne, qui représente l'un des fondements de la tradition syrienne. Nous espérons pouvoir, dans des recherches ultérieures, mieux clarifier les relations si complexes entre les traditions syriaque et grecque, en réexaminant les thèses que nous avons avancées sans avoir pu suffisamment démontrer leur appartenance à l'une ou à l'autre ou à l'une comme à l'autre des deux cultures.

A ces difficultés d'ordre herméneutique s'ajoutent d'autres, d'ordre pratique. Nous avons ci-dessus fait allusion à une profusion de thèses controversées que, pour présenter les auteurs à étudier, nous avons jugé utile de signaler. Toutefois, nous sommes conscient que nous n'avons été ni exhaustif ni inventif. Cela, non seulement parce que la recherche dépasse le stade de notre travail, mais parce que nous ne nous sentons pas la compétence requise pour arbitrer les questions non encore résolues par les grands spécialistes eux-mêmes. Nous reconnaissons ainsi ne pas avoir répondu à toutes les questions, ni avoir pris des positions claires quant à Marcion, Bardésane et Mani. Certains thèmes auraient pu être approfondis ou élargis. Peut-on d'ailleurs dire si un problème est déjà suffisamment étudié? Que faire si, au moment où nous ne faisons que commencer une modeste recherche sur un thème chez Ephrem, plusieurs problèmes surgissent - et combien complexes! - soit concernant les ouvrages et les idées des auteurs auxquels il s'est opposé, soit par rapport à la pensée du milieu ambiant, laquelle n'est pas non plus suffisamment explicitée.

Dans une *première partie* d'introduction, nous commençons par exposer successivement la conception de la liberté chez Marcion, Bardésane et Mani. Nous le faisons dans une optique qui dépasse et fait même abstraction du jugement et de l'appréciation d'Ephrem et cela en vue de ne pas nous restreindre à la vision éphrémienne. Dans les deux parties suivantes, nous aurons à nous occuper longuement de la façon dont Ephrem réfute ces trois penseurs de l'antiquité. Nous finirons par évaluer ce qu'il y a de positivement valable dans les trois doctrines.

Dans une *deuxième partie*, nous analyserons la liberté divine en tâchant de l'aborder d'abord par le détour du langage qui lui sert de lieu d'expression. Nous discuterons par la suite le rapport de Dieu à l'*atrā*, au destin et à un mal de nature. Nous dégagerons ensuite la relation mystérieuse qu'entretient la nature divine à sa volonté pour passer enfin à l'analyse de la liberté divine créatrice et à sa liberté salvatrice. Notre démarche consistera à faire apparaître la prédominance du caractère polémique dans les positions d'Ephrem et la *Weltanschauung* syro-mésopotamienne à travers la réfutation des trois «hérétiques».

La *troisième partie* qui est la partie centrale de notre travail, sera consacrée à l'étude de la liberté humaine. Nous cherchons à la définir et à expliciter sa nature en la confrontant à la nature et à la parole (*meltā*), à présenter les preuves en faveur de son existence. Nous discuterons ensuite les rapports respectifs qu'elle entretient avec la loi, le destin et le mal. Cela nous préparera à aborder sa limite et sa grandeur, ce qui conduit nécessairement à poser le problème de sa relation à la grâce. Dans cette partie, il s'agira moins de discuter les thèses des spécialistes - bien que cela ne soit pas exclu - que d'interroger les textes éphrémiens eux-mêmes. L'exposé de notre désaccord avec certaines thèses suivra notre élaboration propre - contrairement à la démarche adoptée dans la première partie.

Dans la *conclusion*, nous procéderons à l'évaluation de certains aspects positifs de la pensée éphrémienne quant au thème de la liberté. Mais nous discuterons aussi certains aspects moins pertinents ou simplement absents de cette pensée et qui révèlent l'incapacité de toute doctrine, quelle qu'elle soit, à embrasser d'un point de vue absolu la totalité de la réalité divine et humaine.

L'unique source sur Marcion que nous avons utilisée est l'*Adversus*

*Marcionem* de Tertullien, édité et traduit par E. Evan. Pour Bardésane, nous n'avons semblablement que le *Livre des lois des pays*, traduit en latin par Nau - traduction que nous avons adoptée - et en anglais par Drijvers. Sur le Manichéisme, nous avons eu recours aux textes rassemblés par Böhlig dans le troisième volume de la série *Die Gnosis*. Pour Ephrem, nous citons d'après les éditions critiques de E. Beck dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, de C.W. Mitchell pour les *Prose Refutations* et de R.M. Tonneau pour les *In Genesim et in Exodum commentarii*. Notre traduction est faite sur le texte syriaque, éclairée souvent par notre recours aux différents commentaires critiques. Nous devons ici avertir le lecteur que notre option pour la littéralité, exigée par la précision de l'enquête scientifique, a été faite aux dépens d'une traduction préoccupée d'élégance.

## BIBLIOGRAPHIE

## LISTE DES SIGLES EMPLOYES

<i>CSCO</i>	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>OrChr</i>	=	Oriens Christianus
<i>OrChrA</i>	=	Orientalia Christiana Analecta
<i>OrChrP</i>	=	Orientalia Christiana Periodica
<i>OrSyr</i>	=	Orient Syrien
<i>ParOr</i>	=	Parole de l'Orient
<i>PO</i>	=	Patrologia Orientalis
<i>RAC</i>	=	Reallexikon für Antike und Christentum
<i>RGG</i>	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
<i>ThZ</i>	=	Theologische Zeitschrift
<i>TRE</i>	=	Theologische Realenzyklopädie
<i>VigChr</i>	=	Vigiliae Christianae
<i>ZKG</i>	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
<i>ZRGG</i>	=	Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte
<i>ZThK</i>	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## I - SOURCES

## 1) Saint Ephrem

- BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syriers Hymnen de Fide* (= HdF), *CSCO* 154 / Syr 73, 1955 (Texte) et *CSCO* 155 / Syr 74, 1955 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syriers Hymnen Contra Haereses* (=), *CH* *CSCO* 169/Syr 76, 1957 (Texte) et *CSCO* 170/Syr 77, 1957 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syriers Hymnen de Paradisio und Contra Julianum* (= Parad et CJul), *CSCO* 174 / Syr 78, 1957 (Texte) et *CSCO* 175 / Syr 79, 1957 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syriers Hymnen de Nativitate* (Epiphania) (= Nat) (Epiph), *CSCO* 186 / Syr 82, 1959 (Texte) et *CSCO* 187 / Syr 83, 1959 (Version).

- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Ecclesia* (= Eccl), CSCO 198 / Syr 84, 1960 (Texte) et CSCO 199 / Syr 85, 1960 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Sermones de Fide* (= SdF), CSCO 212 / Syr 88, 1961 (Texte) et CSCO 213 / Syr 89, 1961 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena* (= CNis), CSCO 218 / Syr 92, 1961 (Texte) et CSCO 219 / Syr 93, 1961 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate* (= De Virg), CSCO 223 / Syr 94, 1962 (Texte) et CSCO 219 / Syr 95, 1962 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena* (zweiter Teil), CSCO 240 / Syr 102, 1963 (Texte) et CSCO 214 / Syr 103, 1963 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Paschahymnen (de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione)* (= Pasch, Az, Crucif, Resur), CSCO 248 / Syr 108, 1964 (Texte) et CSCO 249 / Syr 109, 1964 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Sermo de Domino Nostro* (= SdDN), CSCO 270 / Syr 116, 1966 (Texte) et CSCO 271 / Syr 117, 1966 (Version).
- , *Des heiligen Ephraem des Syrsers Sermones I* (Serm I), CSCO 305 / Syr 130, 1969 (Texte) et CSCO 306 / Syr 131, 1969 (Version).
- , *Ephraems Brief an Hypatios* (= Pr Ref Ov). Traduit et commenté in: *OrChr* 58. (1974), 76-120.
- , *Ephraems Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan*. Traduit et commenté in *OrChr* 60. (1976), 24-75.

MITCHELL, C.W., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan* (= Pr Ref + nom du *mimrā*<sup>a</sup>),

Volume I: *The discourse addressed to Hypatios*, Oxford 1912.

Volume II: *The discourse called «of Domnus» and six other Writings*, Completed by A.A. Bevan and F.C. Burkitt, Oxford 1921.

TONNEAU, R.M., *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (GETon), CSCO 152 / Syr 71, 1955 (Texte) et CSCO 153 / Syr 72, 1955 (Version).



## 2) Autres sources

### — *Marcion*

TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, edited and translated by Ernest Evan, Books 1 to 3, Oxford 1972.

### — *Bardaisan*

DRIJVERS, H. J. W., *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardesan of Edessa*. Semitic Texts with Translations III. Assen 1965.

NAU, F., *Bardesan. Liber Legum Regionum*, cuius textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit F. Nau. Annotationes locupletauit Th. Nöldeke, *PSI*, 2 (1907).

### — *Manichéisme*

*Die Gnosis*, Band III, der Manichäismus, eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig 1980.

## II - LITTERATURE

ADAM, A., «*Manichäismus*» in: *Handbuch der Orientalistik* VIII, 2, Leiden 1961.

—, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd I, 3 Aufl., Gütersloh 1977, 146-149.

AMAND, D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Université de Louvain, Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 3ème série fasc. 19, Louvain 1945.

ANWANDER, A., «*Schicksal*» - *Wörter in Antike und Christentum*», *ZRGG*, 1, 1948, pp. 315-327; 2, 1949 / 50, pp. 48-54, 128-184.

BECK, E., *Die Theologie des hl. Ephraem in seinem Hymnen über den Glauben*. *Studia Anselmiana* 21, Roma 1949.

—, *Ephraems Hymnen über das Paradies*. Übersetzung und Kommentar, in *Studia Anselmiana* 26, Roma 1951.

—, *Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, in *Studia Anselmiana* 83, Roma 1953.

—, *Das Bild vom Spiegel bei Ephraem*, in *OrChrP* 19, 1953, 5-24.

- , *Die Eucharistie bei Ephräm*, in *OrChr* 33, 1954, 41-67.
- , *Le baptême chez saint Ephrem*, in *OrSy* 1, 1956, 111-136.
- , *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, in *Studia Anselmiana* 38, Roma 1956, 254-267.
- , *Asketentum und Mönchtum bei Ephraem*, in *OrChrA*, 153, Rome 1958, 341-62.
- , *Symbolium - Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, in *OrChr* 42, 1958, 19-40.
- , *Ephrem le Syrien (saint)*, in *Le dictionnaire de spiritualité* IV, 1, Paris 1960, 788-800.
- , *Ephraem Syrus*, in *RAC* V, 521-531.
- , *Die zwei Paradoxen des Glaubens*, in *A tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*. Edited by R.h. Fischer, Chicago 1977, 169-175.
- , *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer. Im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, *CSCO* 49, Louvain 1978.
- , *Bardesan und seine Schule bei Ephräm*, in *Le Muséon* 91, (1978) 271-333.
- , *Die Hyle bei Markion nach Ephräm*, in *OrChrP* 44, (1978) 5-30.
- , *Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm*, in *OrChr* 63, (1979) 1-19.
- , *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnis*, *CSCO* 49, Louvain 1980.
- , *Das Bild vom Weg mit Meilensteinen und Herbergen bei Ephräm*, in *OrChr* 65, (1981) 1-39.
- , *Techne und Technites bei dem Syrer Ephräm*, in *OrChrP* 47, (1981) 295-231.

BLACKMAN, E.C., *Marcion and his influence*, London 1948.

BROCK, S., *Early Syrian Asceticism*, in *Numen* 20, Leiden 1973, 1-19.

BROCKELMANN, K., *Lexikon Syriacum*, (Halle 1928), Hildesheim 1966.

BURKITT, F.C., *The Gospel history and his transmission*, Edinburgh 1906.

DAVIDS, A.J.M., *Rezension von T. Jansmas Buch «Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de Filosoof der Arameërs en zijn images»*, in *OrChr* 55, (1971) 233-235.

- DIHLE, A., *Zur Schicksahlslehre des Bardesanes*, in *Kerygma und Logos*, Restschrift für C. Andresen, 123-135.
- DRIJVERS, H.J.W., *Bardesan of Edessa*, in *Studia Semitica Neerlandica* 6, Assen 1966.
- , *Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The aramaic philosopher and the philosophy of his time*, in *Jaerbericht van het voorazietisch-egyptisch genootschap ex oriente Lux* 21, (1969 / 70) 190-210.
- , *Bardesan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr.*, in *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, hrsg von A. Dietrich, Göttingen 1971, 109-122.
- , *Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus*, in *Mélanges Puech* (P.U.F), Paris 1974, 459-469.
- , *Bardesane*, in *TRE* 5, (1980) 206-212.
- EHLERS (ALAND) B., *Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems*, in *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, Göttingen 1971, 123-143.
- , *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, *ZThK* 70, (1973) 420-424.
- ENGBERDING, H., *Rezension von T. Jansmas Buch «Investigations into the Early syrian Fathers on Genesis»*, in *OrChr* 44, (1960) 140.
- FURLANI, G., *«Sur le stoïcisme de Bardésane d'Edesse»*, in *Archiv Orientalni*, IX, (1937) 347-352.
- GRAFFIN, Fr., *L'Eucharistie chez saint Ephrem*, in *ParOr* 4, (1973) 93-122.
- GRIBOMONT, J., *Le triomphe de Pâque d'après saint Ephrem*, in *ParOr* 4, (1973) 147-190.
- GUNTHER, J.J., *Syrian Christian Dualism*, in *Vigiliae Christianae* 25, Leiden 1971, 81-93.
- HAHN, M.A., *Ephraem der Syrer über Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen*, in *Denkschrift der Historisch - theologischen Gesellschaft*, Leipzig 1817, 30-50.
- HALLEUX, A. DE, *Mar Ephrem théologien*, in *ParOr* 4, (1973) 35-54.
- HARNACK, A. VON., *Das Evangelium vom fremden Gott*, in *TU* 45, 1921.

- , *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott; Neue Studien zu Marcion*, reprint of the second edition, Darmstadt 1960.
- JANSMA, T., *Ephraem on Exodus 2, 5. Reflections on the Interplay of human freewill and divine providence*, in *OrChrP* 39, (1973) 5-28.
- , *Investigations into the early Syrian Father on Genesis. Oudtestamentische Studien XII*, Leiden 1951, 69-181.
- KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Fourth Edition, London 1968.
- KHOURY, Nabil El., *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte*, in *Tübinger Theologische Studien* 6, Mainz 1976.
- , *Willensfreiheit bei Ephraem dem Syrer*, in *Ostkirchliche Studien* 25, Würzburg 1976, 60-66.
- , *Gn 1, 26 dans l'interprétation de saint Ephrem et la relation de l'homme à Dieu*, in *Symposium Syriacum* 1976, 199-205.
- KLIMA, O., *Manis Zeit und Leben*, Monographien des Orientinstituts der TschAW, 18, Prag 1962.
- KLIJN, A.F.J., *Edessa. Die Stadt des Apostels Thomas*. Neukirchen-Vluyn Kreis Moers 1965.
- KRAFT, H. U. KLEIN G., *Marcion*, in *RGG*, 3 Aufl., IV, (1960) 740-742.
- KROLL, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Reprogr. Nachdruck, Darmstadt 1968.
- Der Manichäismus*, hersg. von G. Widengren, Darmstadt 1977.
- MARTIKAINEN, J., *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrsers*, Eine systematisch-theologische Untersuchung, Abo 1978.
- , *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug*, Wiesbaden 1981.
- MURRAY, R., *Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature*, in *A tribute to Arthur Vööbus*, Chicago 1977, 109-131.
- , *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early syriac Tradition*, Cambridge 1975.
- NOUJAIM, G., *Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe*, in *ParOr* 9, (1979-1980) 27-50.
- ORT, L.J.R., *Mani. A Religio-Historical Description of his personality*, Leiden 1967.

ORTIZ DE URBINA, *Le Paradis eschatologique d'après (saint) Ephrem*, in *OrChrP* 21, (1955) 467-472.

POHLENZ, M., «*Stoa und Semitismus*», *Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildung*, 1926, 257-268.

—, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde, Göttingen 1948 / 1949.

QUISPEL, G., «*Philo und die altchristliche Häresie*», in *ThZ* 5, Basel 1949, 429-436.

—, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1972.

*Reallexikon für Antike und Christentum*, art. «*Freiheit*», 269-306.

RONCAGLIA, M.P., *Essai de bibliographie sur saint Ephrem*, in *ParOr* 4, (1973) 343-370.

SABER, G., *La typologie sacramentaire et baptismale de saint Ephrem*, in *ParOr* 4, (1973) 73-92.

SAMIR, K., *Compléments de bibliographie éphrémienne*, in *ParOr* 4, (1973) 371-390.

TARDIEU, M., *Le Manichéisme* (coll. «*que sais-je*», n° 1940), Paris 1981.

TEXIDOR, J., *La descente aux enfers chez saint Ephrem*, in *OrSyr* 6, (1961) 25-40.

WILSON, R. Mcl., *Gnostic origins again*, in *VigChr* 11, (1957) 93-110.

a) Pour les *mîmrē*, nous adopterons le système d'abréviation suivant:

*Pr Ref I:* 1er *mîmrā* à Hypatios = Ov  
 2ème *mîmrā* à Hypatios contre Mani, Marcion et Bardésane  
 = Hyp II  
 3ème *mîmrā* à Hypatios = Hyp III  
 4ème *mîmrā* à Hypatios = Hyp IV  
 5ème *mîmrā* à Hypatios = Hyp V

*Pr Ref II:* Contre Domnus = Dom  
 Contre Marcion I = Marc I  
 Contre Marcion II = Marc II  
 Contre Marcion III = Marc III  
 Contre Bardésane = Bard  
 Sur la Virginité = Virg  
 Contre Mani = Mani

## PREMIERE PARTIE

### LES DIFFÉRENTES CONCEPTIONS DE LA LIBERTÉ CHEZ MARCION, BARDESANE ET MANI

Dans cette première partie, nous nous proposons d'exposer succinctement les différentes conceptions de la liberté chez les trois grands «hérétiques» dont les théories ont été partiellement reprises et critiquées par Ephrem. Nous avons jugé utile de ne pas nous limiter - et cela dans un point de départ qui cherche à dégager la totalité de la problématique - à ce qu'Ephrem a dénoncé dans les thèses de ses adversaires. Une analyse positive de ce qu'aurait pu être la liberté pour ces trois penseurs nous permet de mieux saisir les centres d'intérêt d'Ephrem, ce qu'il en a retenu et la manière dont il l'a compris.

Dans la série de ceux avec qui Ephrem se débat, Marcion se présente le premier, ne fût-ce que chronologiquement parlant<sup>1</sup>. Toutefois, la critique éphrémiennne se révèle ici moins sévère que celle adressée à Bardésane et à Mani. A en croire Burkitt, Ephrem ne nous apprend rien de nouveau sur la doctrine marcionite<sup>2</sup>. Mais plus important encore pour notre sujet, il paraît qu'Ephrem a ignoré ou négligé ce qui constitue le point focal de notre problématique concernant la liberté, à savoir l'antithèse de la loi et de la grâce<sup>3</sup>. Réalité à plusieurs facettes et riche de significations, cette antithèse a

---

1) Sur Marcion, nous avons dû nous référer à TERTULLIEN, *Adv. Marc.*; F.C. BURKITT, *The Gospel history and its transmission*, pp. 289-323; A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*; E.C. BLACKMAN, *Marcion and his influence*; C. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*; H. KRAFT et G. KLEIN, *Marcion*; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*; B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*.

2) Cf. l'introduction de BURKITT à *S. Ephram's Prose refutations*, p. cxxii: «The treatises of Ephram add little fresh to what we knew already about Marcion and the Marcionites».

3) *Id.*, p. cxvii, où il est dit que «Ephraim's polemic against Marcion differs in one respect from that of Tertullian and Epiphanius: there is no controversy about Marcion's Gospel». C'est dans cette controverse que s'origine l'antithèse de la grâce et de la loi qui résulte de l'opposition de

été diversement évaluée. Elle a été soulignée par Burkitt dans son aspect positif d'un retour à l'Évangile et notamment à Saint Paul qui fut presque oublié par l'Eglise primitive<sup>4</sup>. Par contre, l'interprétation qu'en présente Harnack paraît être profondément imprégnée par les présupposés de la théologie libérale<sup>5</sup>. Rien d'étonnant dès lors s'il cherche à nous présenter Marcion comme le premier réformateur qui, dans la lignée de la pensée paulinienne, a préparé la Réformation du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>.

L'essence de la thèse de Harnack peut se résumer ainsi. Dans le prolongement de la théologie paulinienne et johannique, Marcion a mis l'accent sur le caractère asservissant de la Loi, du moralisme et du monde, lui opposant le caractère libérateur de la foi et de la liberté. Toute libération exige

---

l'A.T. et du N.T.). Plus tard et à la suite de BECK, nous aurons à distinguer entre la *doctrine* de Marcion lui-même et celle des Marcionites, laquelle s'est développée à Edesse et à Nisibe dans la seconde moitié du quatrième siècle.

4) BURKITT, *The gospel history and his transmission*, p. 306; cf. aussi ALAND, *Marcion*, pp. 446-447.

5) Une nouvelle interprétation de Marcion et du marcionisme cherche aujourd'hui à se former une idée plus englobante du système dans sa genèse et dans ses ramifications. Elle conclut à une exagération de l'antithèse paulinienne par Marcion (KRAFT, p. 741) et à l'existence de certains aspects gnostiques dans sa pensée: «Die Beurteilung, die Harnack dem Gnostiker Marcion hat angedeihen lassen, indem er die gnostischen Züge bei ihm übersah, kann im Lichte der heutigen erweiteren Kenntnis der Gnosis nicht aufrechterhalten werden» (ADAM, p. 147).

Cependant, si Marcion montre en bien des points une affinité avec le gnosticisme, il est difficile de le compter par les Gnostiques du deuxième siècle (ALAND, p. 433). La difficulté nous paraît se situer au niveau des critères: tandis que KRAFT insiste sur l'importance d'une définition préalable de la gnose et du gnosticisme comme condition indispensable pour juger une doctrine (p. 742), ALAND, sans minimiser le projet d'une clarification des concepts de base (p. 423), nous engage sur les voies d'une analyse herméneutique, qui tient compte de la *Weltanschauung* de l'interprète lui-même (pp. 421-422; 433; 447) et de la compréhension des prémisses et du mouvement fondateur de la théologie marcionite (p. 429). C'est surtout au niveau d'une compréhension de la sotériologie comme délivrance de ce monde que se situe la caractéristique la plus fondamentale d'une tendance gnostique chez Marcion (KRAFT, p. 742; ALAND, p. 431); à y ajouter l'opposition du Dieu «Étranger» et du Créateur et la manière dont Marcion conçoit l'A.T. et son Dieu (ALAND, pp. 430-431). Quant à la coloration non gnostique, KRAFT la voit dans l'influence montaniste que Marcion a subie, dans sa pensée authentiquement dualiste, dans sa tendance au syncrétisme et dans le manque chez lui d'une anthropologie mystique (p. 742); ALAND n'en retient que l'aspect non gnostique de son anthropologie, qui développe une conception positive de l'homme comme créature et image de Dieu, destinée, dans sa totalité, à un salut compris comme une gratitude divine (pp. 434-435).

6) HARNACK, *Marcion*, p. 198: «man versteht es, dass Neander ihn der ersten Protestanten nennen konnte»; cf. aussi pp. 218 et 224.

comme point de départ et comme condition sine qua non le rejet de la Loi, qui s'avère être incapable de procurer le salut<sup>7</sup>. Mais le point d'aboutissement et l'accomplissement plénier de cette libération ne sont atteints qu'une fois soustraite à toute dépendance, non seulement du monde, mais aussi et surtout du Créateur et du Seigneur du monde<sup>8</sup>. Non sans raison, semble-t-il, Harnack a perçu dans la doctrine marcionite une identification du Créateur et du monde; Dieu et le monde sont coextensifs et corrélatifs: «Gott ist die Welt, und die Welt ist Gott, nicht im pantheistischen Sinn, sondern im ethischen; jedes ist im Spiegel des anderen»<sup>9</sup>. Cette identification qu'on croit pouvoir délimiter dans le domaine métaphysique, s'annonce ainsi lourde d'implications éthiques. C'est une contradiction dans les termes que de se vouloir être soumis à ce dieu tout en recherchant à s'affirmer libre et indépendant. Le dilemme paraît être une question de vie ou de mort, de liberté ou d'asservissement: si l'on choisit de lui être docile, on s'assujettit à la justice, à la loi et à la culture; si l'on désire s'en débarrasser, on court le risque de la persécution et de la punition<sup>10</sup>.

Cette tragédie que Harnack qualifie de «Menschenschicksal» ne trouve son dénouement que par l'intervention du Dieu «Etranger» dans l'histoire de l'homme. A la place d'un dieu juste, c'est un Dieu bon, miséricordieux, qui vient relever l'humanité déchue. Son essence est amour et rien qu'amour. C'est par la force de son amour que le salut acquiert une possibilité et une totalité que tout autre moyen ne peut fournir. Dans une telle perspective aussi

---

7) Quant à la justification, l'efficacité de la Loi est d'une valeur nulle; cependant, commente HARNACK, cette Loi garde toujours son caractère moral. Cf. *op. cit.*, pp. 107-108. A l'appui de cette interprétation, ALAND souligne à côté du caractère saint et vrai de la Loi (p. 426) son incapacité de conduire à la vie (p. 436). Envisagé comme une nouveauté absolue et non comme une restauration ou un renouveau de l'homme créé par Dieu le Père (pp. 446-447), le salut doit être accompagné par le rejet catégorique et définitif de la Loi (p. 440).

8) HARNACK, *op. cit.*, p. 31: «Die Frage, wovon Christus erlöst hat, - von den Dämonen, vom Tod, von der Sünde, vom Fleische (alle diese Antworten finden sich schon in sehr früher Zeit) - beantwortet Marcion radikal: er hat uns von der Welt und ihrem Gott erlöst, um uns zu Kindern eines neuen und fremden Gottes zu machen»; cf. aussi p. 96 et TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 24, 6: «Erat et illud perfectae bonitatis, ut homo liberatus in fidem dei optimi statim eximeretur de domicilio atque dominatu dei saevi».

9) *Id.*, p. 103. A la page 226, HARNACK écrit: «denn die «Welt» und das «Gesetz» sind ja nichts anderes als der Gott dieser Welt und als der Gott des Gesetzes».

10) *Id.*, p. 227.



fondamentale, la libération ne peut venir du monde; elle est plutôt le fruit de l'amour qui soutient et ne juge pas.

Dans l'interprétation élaborée par Blackman, il s'agit moins d'un déplacement d'accent que d'une révolution radicale et d'un inversement de l'interprétation de Harnack. Mais avant d'esquisser à grands traits les points de divergence, il n'est pas sans intérêt de commencer par ce qui fait leur entente. En accord avec Harnack, Blackman a vu que la libération pour Marcion est moins une libération de la mort, du péché ou de la chair qu'une libération du monde et de ses éléments. Mais l'émergence de la divergence apparaît sur ce fond même qui a fait l'unanimité. Dans cette conception de la libération étrangère à la Bible et aux résonances cosmiques, Blackman discerne en filigrane un esclavage plutôt physique que spirituel: «Evil for Marcion is not so much moral as physical evil; not sin so much as suffering»<sup>11</sup>. Marcion a préjugé du mal en partant des conditions de misère et de souffrance du milieu environnant que des passions du cœur humain. Un autre point de désaccord concerne la doctrine du péché et du salut: tandis que Harnack la fait reposer sur des assises théologiques pauliniennes, Blackman met l'accent sur son caractère superficiel qu'il n'hésite pas à étendre à toute la pensée de Marcion. Celui-ci, loin de faire montre de génialité comme le croyait Harnack, était esclave de présupposés dualistes à partir desquels il tentait une exégèse - exégèse trop durcie - de la réalité.

Mais la divergence s'aggrave encore au sujet de l'antithèse Loi-grâce. Blackman dénonce cette exagération dans l'interprétation de Harnack, laquelle ne conduit qu'à une altération profonde de sens<sup>12</sup>. Il postule que Marcion n'a pas bien compris la signification fondamentale de cette antithèse que Harnack pose comme fondement du système marcionite. Il va même jusqu'à dire que «Harnack is wrong in attributing to Marcion the Pauline-Lutheran antithesis of Law and Grace, Faith and work»<sup>13</sup>. Même si l'on trouve cette antithèse dans la théologie marcionite, elle ne saurait recouvrer la richesse de sens que Paul lui attribue. Le fond même de la pensée de Marcion, nous dit Blackman, est non paulinien<sup>14</sup>.

---

11) BLACKMAN, *Marcion and his influence*, pp. 105-106.

12) *Id.*, p. 105: «Harnack is making much out of little».

13) *Id.*, p. 104.

14) *Id.*, p. 110.

Quelles que soient les évaluations divergentes de Harnack et de Blackman de la pensée et du système de Marcion, ce n'est pas trop lui accorder que de dire que, à l'instar des autres gnostiques, Marcion a estimé que la sotériologie doit l'emporter sur la cosmologie; minimisant tous les autres moyens, son souci premier était de concevoir sa religion comme une religion de grâce<sup>15</sup>. Toute son anthropologie et le peu d'éléments cosmologiques que renfermait son système étaient axés sur ce thème fondamental du salut: c'est par la grâce seule que l'homme peut être sauvé. Cette tâche salvatrice incombe au Dieu «Etranger» qui a pour fonction principale d'établir l'homme dans la liberté<sup>16</sup>.

Ceci étant brièvement dit, il nous reste à examiner la question de la peccabilité humaine, ce nous rapproche de la manière dont Ephrem a réagi face au problème du mal. En effet, les Marcionites mettent en question la bonté de Dieu en le présentant comme l'auteur du mal, n'ayant rien fait pour aider l'homme à ne pas pécher<sup>17</sup>. Ils se demandent, en outre, s'il n'aurait pas été raisonnable que Dieu ait constitué l'homme de telle façon qu'il ne pèche pas. A ces objections, Tertullien répond que Dieu a créé l'homme à son image, doué d'une faculté de choix et, par conséquent, responsable de ses actes<sup>18</sup>. Il est nécessaire que l'image de Dieu soit, comme son prototype, libre, capable de décision et d'initiative personnelles. Au lieu d'accuser Dieu de tous les maux

15) G. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion*, pp. 65 et 68; cf. aussi BLACKMAN, *op. cit.*, p. 79; BURKITT dans son introduction à *S. Ephraim's Prose refutation*, p. cxx: «I have the impression that Marcion was only a cosmologist by accident». L'affirmation de TERTULLIEN (I. 18,1): «Nam et mathematici plurimum marcionitae» ne peut s'appliquer à Marcion lui-même.

16) Cf. TERTULLIEN, I. 17, 1, où il est question, semble-t-il, d'une citation: «sufficit unicum hoc opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua,...». TERTULLIEN reproche aux Marcionites d'avoir conçu un Dieu dont l'activité libératrice n'est pas déterminée par la nature divine mais par une contrainte arbitraire s'exerçant de l'extérieur et, plus précisément, par le choix des Marcionites eux-mêmes de la date de la révélation de leur dieu bon. D'autre part, il taxe cette libération de partielle, parce qu'elle ne libère pas tout l'homme, mais seulement son âme. Cette dernière accusation met en question la bonté de leur dieu, laquelle ne peut se comprendre que si elle vise la totalité du salut que Dieu - s'il est vraiment Dieu - a lui seul le pouvoir de réaliser.

17) TERTULLIEN, I. 2, 2. Dans I. 15, 5, TERTULLIEN dit que Marcion et les Marcionites imputent le mal à la matière, considérée elle-même comme dieu et, par conséquent, au corps. L'idée d'une matière mauvaise est un héritage de la philosophie grecque de même qu'elle appartient à beaucoup de gnostiques. Il est possible, commente BLACKMAN, que Marcion ait regardé la matière comme telle et l'a ainsi posée sur un même pied d'égalité que Dieu.

18) TERTULLIEN, II. 6. Plus tard, on retrouvera une argumentation semblable chez Ephrem.

que l'homme accomplit librement, il faut reconnaître que c'est par une bonté incommensurable que Dieu octroie à l'homme cette liberté afin qu'il puisse, loin de toute servitude ou orientation préalable, exercer la bonté par un acte volontaire. Autrement, la nécessité enlève à l'acte son caractère bon ou mauvais. Cette vision de Tertullien sur l'origine du mal et sur l'accentuation qu'il met sur le caractère éthique le rapproche bien d'Ephrem. Dans cette optique, le mal a sa genèse dans la liberté humaine. Mais tout comme Ephrem aussi, Tertullien a discerné la valeur de la liberté en la présentant comme une force capable de vaincre le mal et d'assurer le salut<sup>19</sup>.

Ceci nous ramène à évoquer la question du rapport de la liberté humaine à la liberté divine. En effet, Dieu, en octroyant cette liberté, accepte, par respect pour l'homme et pour tenir promesse, de ne plus exercer sa contrainte en intervenant ou en concurrençant la liberté humaine<sup>20</sup>. La liberté humaine octroyée doit pouvoir s'exercer conformément à sa propre nature.

Résumon-nous. Marcion a cru saisir dans l'univers deux forces ou principes qui gouvernent l'homme<sup>21</sup>. Le premier est la loi ou la justice, créateur de l'univers et responsable de la nature humaine, notamment de l'obligation qui fait que l'homme regarde certaines actions comme mauvaises sans avoir le moyen de les transformer; le second est le principe de la grâce ou de l'amour qui libère l'homme de la domination de la Loi<sup>22</sup>. L'action de ces deux principes est présentée comme successive dans le temps: le Dieu bon ne se révèle comme libérateur qu'après un long règne de la Loi. Ce désintérêt et cette indifférence de la part du Dieu «Etranger» face aux misères de l'humanité et son refus d'intervenir mettent en question sa bonté. Cela, Tertullien l'a bien vu. Reste à savoir si la solution du problème du mal telle que Marcion l'a formulée n'est pas partielle et partiale; introduire une scission aussi profonde dans la divinité pour attribuer le mal à un dieu mauvais est une tentative qui résoud un problème pour en créer un plus grand.

19) *Id.*, II. 10, 6.

20) *Id.*, II. 7, 3: «Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat». Ici TERTULLIEN, semble-t-il, répond à une antithèse de Marcion: «Sie (diese Religion) verkündigte die Alleinwirksamkeit Gottes und zugleich die Selbstherrlichkeit des freien Willens» (antithèse citée par HARNACK, *op. cit.*, p.6).

21) BURKITT, quant à lui, considère la matière, créatrice du corps, comme un troisième principe à côté des deux principes relevés par BLACKMAN (cf. BURKITT, *op. cit.*, p. 296).

22) BLACKMAN, *op. cit.*, p. 71.

Si Ephrem n'a pas discuté directement la conception de la liberté telle qu'elle a été formulée par Marcion, il en va autrement lorsqu'il s'agit de son attitude à l'égard de Bardésane, le «philosophe araméen» du second siècle, et de l'opposition qu'il soulève contre l'entreprise bardésanite de la limitation de la liberté<sup>23</sup>.

A vouloir étudier Bardésane, trois problèmes fondamentaux se posent: les sources de sa pensée<sup>24</sup>, l'affirmation ou la négation de la coloration gnostique de sa pensée<sup>25</sup> et, en connexion étroite avec notre sujet, la question de l'authenticité du *Livre des lois des pays* (= LLP): est-il de Bardésane lui-même? Si la réponse est négative, appartient-il au mouvement de sa pensée et de son école ou faut-il le considérer comme d'une source incertaine, plutôt non bardésanite?<sup>26</sup>.

---

23) Sur Bardésane, nous avons consulté, en plus du *Livre des Lois des pays*, toute la littérature qui figure dans notre bibliographie. Nous avons jugé difficile de la reprendre encore une fois. Nous en citerons les ouvrages au fur et à mesure du développement de notre sujet.

24) Dans une ville comme Edesse où les différentes cultures s'entrecroisaient, Bardésane est dit être influencé tantôt par l'astrologie, tantôt par le gnosticisme, les apologistes chrétiens, la théologie zurvanite, le judéo-christianisme, la pensée grecque, le stoïcisme, l'hermétisme, ou par les autres facteurs du syncrétisme du second siècle. Quant à nos sources pour la connaissance de la vie et de la pensée de Bardésane, on les trouve développées dans la monographie de DRIJVERS, synthétisées plus tard dans son article sur Marcion dans la *Theologische Realenzyklopädie*. Nous ne cherchons ici qu'à en citer les plus importantes: le *Chronicon Edessenum* (éd. L. HALLIER), *Kitab al-Unwān* d'AGAPE DE MABBOUG (éd. A. VASILIEV, PO 7, 518), le *Chronicon* de MICHEL LE SYRIEN (éd. I.B. CHABOT I, 109), le *Chronicum ecclesiasticum* de BARHEBRÄUS (éd. J.B. ABBELOSS / TH. LAMY I, 47), les *Haer.* I, 22 de THEODORE DE CYR (PG 83, 372), *l'Histoire ecclésiastique* de SOSOMENE (éd. J. BIDEZ, GCS 50, III, 16), *l'Histoire arménienne* attribuée à MOISE DE CHORENE, *l'Historia ecclesiastica* de BARĤDBEŠABBA 'ARBAJJA (PO 23), *l'Hexameron* et un *écrit sur la résurrection du corps* de MOSES BAR KEPHA, les *Scholies* (livre 11) de THEODORE BAR KOINA et surtout les *Contra Haereses*, les *Prose Refutation*, le *commentaire de la Genèse* et le *commentaire des lettres apocryphes* échangées entre Paul et les Corinthiens d'EPHREM LE SYRIEN.

25) U. BIANCHI, G. WIDENGREN, B. ALAND (EHLERS) le présentent comme gnostique, tandis que A. BÖHLIG, H. DRIJVERS soutiennent un avis contraire.

26) DRIJVERS attribue ce livre à un certain PHILIPPE, disciple de Bardésane (Cf. sa monographie: *Bardesane of Edessa*, p.3) qu'il juge avoir bien reflété la pensée du maître: «Philippus, than, wrote down the ideas of his master Bardesane» (p. 75). B. ALAND considère que le livre est loin de nous rendre la pensée du maître et qu'il est d'une valeur minime, laquelle valeur doit être comparée aux autres sources afin de pouvoir reconstruire la pensée de Bardésane (cf. EHLERS, *Bardesane von Edessa - ein syrischer Gnostiker*, p. 338). T. JANSMA, dans son livre *Natuur, lot en vrijheid* arrive à la même conclusion qu'ALAND en étudiant les citations d'Ephrem se rapportant à Bardésane.

Face à ces questions capitales, où la recherche ne sera probablement jamais unanime, nous nous inspirons de la position de Dihle qui, sans chercher à discuter si le LLP procède directement de Bardésane ou a été stylisé par ses disciples, le considère comme reflétant la pensée bardésanite<sup>27</sup>. Notre objectif s'annonce être moins ambitieux, plutôt limité à un aspect bien déterminé de la pensée bardésanite, à savoir la liberté, sa possibilité et ses restrictions. Cependant, cette liberté humaine telle que Bardésane l'envisage ne révèle son sens que par référence à la liberté divine qui en constitue le fondement et la justification. Cela se comprend et se justifie à partir d'une conception bardésanite de Dieu comme le *Noûs*, la pure pensée totalement détachée de la matière et possédant un pouvoir suprême sur la totalité de ce qui existe<sup>28</sup>. Comme un don éminemment divin, Dieu accorde à l'homme cette liberté qui est son image, tandis que les autres créatures - si elles ne sont pas totalement dépourvues de liberté, raison pour laquelle elles seront jugées à la fin des temps<sup>29</sup> - ne possèdent qu'une liberté partielle. Il s'ensuit que l'homme, ainsi que le monde, sera établi responsable des actions dont il décide par sa propre liberté. Cette argumentation à double tranchant sert à la fois à innocenter Dieu et à rejeter du domaine éthique tout déterminisme astral.

Dans une approche plutôt anthropologique, le point de départ de la conception bardésanite sur la liberté humaine est cette distinction fondamentale entre liberté et nature. Comme Aphraate, Bardésane distingue *Kyānā* comme nature unique d'un homme particulier et *physis* comme concept général de la nature<sup>30</sup>. Le domaine du *Kyānā* est celui de la non-liberté

27) DIHLE, *Zur Schicksalslehre des Bardesanes*, p. 123.

28) DIHLE, *art. cit.*, p. 132 considère cet argument comme authentiquement biblique. Dans *Bardesane von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus*, p. 111, DRIJVERS souligne qu'à côté de cette conception monothéiste du Dieu du LLP, Ephrem, dans *Contra Haereses* 55, nous laisse pressentir, à travers une abondance d'images empruntées à la nature, un Dieu plutôt polythéiste. DRIJVERS conclut que le Bardésane des hymnes nous apparaît parfois contradictoire: bien que monothéiste, il enseigne l'existence de plusieurs *ityē* à côté de l'unique Dieu; en même temps qu'il affirme la liberté, il porte préjudice à Dieu quand il cherche à la limiter; étant astrologue, il refuse tout déterminisme conséquent.

29) Cf. LLP, éd. NAU, col. 549-550: «Dico ei: Quomodo ea quae fixa sunt iudicanda sunt? Dixit mihi: Non in hoc quod immutabilia sunt, o Philippe, iudicabuntur elementa, sed de hoc quod in eorum potestate est; non enim natura sua orbata sunt entia cum in ordine posita fuerunt, sed e vi integritatis suae diminuta sunt per commixtionem unius cum altero, et subiecta sunt virtuti sui Creatoris et in hoc quod subiecta sunt non iudicantur sed in hoc quod eorum proprium est».

30) Cf. DRIJVERS, *Bardesane of Edessa*, p. 81 et DIHLE, *art. cit.*, p. 123

et de la détermination; l'homme subit les fonctions de son corps qui agissent en lui sans lui et malgré lui. Par contre, le lieu de la manifestation de la liberté humaine est le *re<sup>c</sup>yānā* = *Noūs*), une puissance complètement détachée de toute contrainte et dont l'efficacité se laisse percevoir dans la domination de l'homme sur la nature et sa capacité de changer de style de vie<sup>31</sup>.

Reste à expliquer cette troisième catégorie de phénomènes qui ne relèvent ni de la constitution strictement corporelle ni du libre arbitre, phénomènes tels que la pauvreté, la richesse, la bonne santé, la maladie. Bardésane commence par exposer les différentes solutions qui ont été déjà avancées par ses prédécesseurs<sup>32</sup>. Les Chaldéens ont imputé ces phénomènes au destin, d'autres les ont expliqués par la chance<sup>33</sup>, d'autres par la récompense divine<sup>34</sup>. Pour Bardésane, ces trois solutions contiennent une part du vrai et une part du faux, étant donné qu'elles négligent de renvoyer ce qui apparaît comme pur destin à la sagesse divine qui a réparti à chaque être un pouvoir approprié mais jamais absolu. Cela se dégage même de la définition que Bardésane donne du destin comme force établie par Dieu, bien que, formellement considéré, il est la course fixée par les constellations et les planètes sur le firmament<sup>35</sup>. Il en résulte que la notion du pur destin paraît être une contradiction dans les termes, non seulement en raison d'une délimitation venant d'«en-haut» et exercée par la sagesse divine, mais aussi en raison des implications internes de ce destin. Celui-ci, en effet, est soumis à une limitation de la part des astres dont la constitution est un mélange de liberté et de non-liberté. A cette restriction d'ordre interne vient s'ajouter une seconde d'ordre «relationnel»: la force du destin commence là où s'arrête le pouvoir de l'homme et où la nature cesse d'être déterminante.

---

31) Cf. NAU, col. 551, 21-552,9. Dans ce texte, il est à noter que la force volontaire ou ce que Bardésane appelle la volonté de l'âme (*ṣebyānā d-naṣṣā*) se situe du côté du *re<sup>c</sup>yānā* et paraît s'opposer à la force corporelle (*ḥaylā d-pagrā*).

32) NAU, col. 567.

33) DIHLE, *art. cit.*, p. 125, les identifie aux Epicuriens.

34) JANSMA postule que cette orientation reflète la vue édessénienne représentée par l'évêque Palut. Dans la récession qu'il consacre au livre de JANSMA, A.N.M. DAVIDS se demande si l'on ne peut y déceler une conception plutôt juive ou judéo-chrétienne. Si cela s'avère être justifiable et fondé, la critique de Bardésane serait plutôt adressée, non contre les chrétiens d'Edesse, mais contre les Juifs ou les Judéo-chrétiens (cf. sa *recension*, p. 234).

35) NAU, col. 572, 2-5: «Illud enim ipsum quod Fatum vocatur, ordo est cursus qui datus est potestatibus et elementi a Deo».

Pour une compréhension des influences astrales qui agissent sur l'homme au moment de la naissance (*bēt yaldā*), Bardésane l'interprète eu égard à son anthropologie trichotomique. Si l'esprit (*re<sup>c</sup>yānā*) est le lieu de la liberté, le corps, lui, s'inscrit dans cet enchaînement organique causal où la nature est caractérisée par un déterminisme limitant l'existence humaine; il reste que c'est l'âme qui est le lieu de manifestation du destin. Celle-ci, lors de sa descente accompagnée par l'esprit, passe par les différentes constellations qui déterminent la destinée humaine future dès l'heure de la naissance. L'esprit, quant à lui, conserve toujours sa liberté en dépit même de l'unité qu'il forme avec l'âme.

Cette reconstruction de la pensée de Bardésane, qui se constitue à base du lien de la cosmologie et de l'anthropologie, permet une exégèse originale de la liberté, exégèse faisant la synthèse d'une vision cosmique et des éléments constitutifs de l'homme<sup>36</sup>. En effet, l'esprit, l'âme et le corps correspondent respectivement à Dieu, aux forces planétaires et à la matière et incarnent respectivement la liberté, le *fatum* et le déterminisme inconditionnel. Cette ligne descendante décrit un mouvement qui passe successivement et graduellement de la liberté au déterminisme<sup>37</sup> tout en respectant l'autonomie et les lois propres de chaque domaine. Le destin, par exemple, ne peut agir si la nature a passé à un stade d'inactivité organique; il ne peut pas imposer à la nature un régime qui s'avère en contradiction avec les données élémentaires des conditions de la possibilité de la vie ou de la survie. Par contre, il peut

---

36) C'est la thèse sur laquelle revient souvent DRIJVERS et qu'on voit synthétisée dans ce qui suit: «the anthropology determines the theology and cosmology and cannot be separated from them» (DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa and the Hermetica*, p. 203). C'est à base de cette affirmation qu'il reproche à ALAND d'avoir séparé la cosmologie de l'anthropologie et d'avoir entrepris ainsi dans son projet de reconstruction du système bardésanite et d'après une «Interpretationshilfe», un «Kontrollinstanz», toute une interprétation gnostique des données cosmologiques. Dans son dernier article sur Bardésane, DRIJVERS paraît avoir introduit dans son projet de reconstruction un autre critère quelque peu négligé dans ses écrits antérieurs, à savoir la polémique d'Ephrem: «Die Grundlage für die Rekonstruktion der Lehren Bardesanes' findet sich daher dort, wo das Buch der Gesetz der Länder, die kosmologischen Überlieferung und die Polemik des Ephraem Syrus *zusammengehen*». (*Bardésane*, in *TRE* p. 208).

37) Cf. DRIJVERS, *Bardésane von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus*, p. 117: «In absteigender Linie von oben nach unten gibt eine Abnahme von Aktivität und Freiheit und eine Zunahme von Passivität und Gebundenheit».

renforcer ou contrecarrer ce qui arrive par nature<sup>38</sup>. Cette influence troublante du destin s'explique par la guerre entre les étoiles elles-mêmes et non, comme certains tentent de le croire, par le fait que l'homme est constitué par une partie des ténèbres qui a été à la base, avec les autres éléments, de l'engendrement du destin<sup>39</sup>.

Si la nature se montre parfois flexible au destin quand les conditions dites «naturelles» sont dûment remplies, il en va autrement du rapport du destin à la liberté. Déjà Bardésane défend dans l'ordre éthique une conception optimiste de la nature humaine qui tend vers le bien et représente celle-ci, dans sa pure forme, en dehors de toute atteinte des influences astrales. La liberté, foyer et source de l'éthique, est plus forte que le destin qui est incapable de **déterminer la conduite de l'homme, de le déterminer à pécher**. Pour montrer que le destin ne possède aucune influence sur les actions morales ou immorales de l'homme, Bardésane a recours à la preuve des *nomima barbarika* de Carnéade: le destin ne détermine pas les hommes et les peuples à agir de façon identique. Un peuple dispersé dans des régions diverses peut conserver les mêmes coutumes et les mêmes convictions<sup>40</sup> ainsi qu'un peuple d'une région donnée peut changer de coutumes. En un mot, la liberté résiste au destin qui n'est efficace que dans le domaine de la fortune.

En guise de conclusion, il apparaît d'après la doctrine bardésanite que l'homme est déterminé à la fois par la nature dans les fonctions de la vie et par le destin dans le domaine de la fortune. La liberté, par contre, n'agit que dans le domaine éthique et en harmonie avec la loi<sup>41</sup>. Ces trois facteurs agissent et

---

38) Comme cas contrecarrant la nature, Bardésane cite les mariages difficiles, les malformations et la mort prématurée; pour le cas où le destin renforce la nature, il ne donne pas d'exemples.

39) A travers ses écrits, DRIJVERS maintient l'idée d'une nature essentiellement dirigée vers le bien: «Bonum enim proprium est hominis» (NAU, col. 554, 20). Il s'oppose à l'interprétation d'ALAND qui, **essayant** de rapprocher l'enseignement de Bardésane de Satornil d'Antioche, ramène la création du monde et de l'homme aux sept Archontes et non au «Logos de la Pensée».

40) Bardésane parle spécialement des chrétiens qui gardent, défendent et transmettent leur foi en Jésus Christ là où ils se trouvent et des juifs qui conservent partout les lois de la circoncision, du sabbat et du rejet de toute idolâtrie. Mais à la fin du livre, il décrit d'un point de vue édessénien plusieurs coutumes de peuples voisins dans le but de réfuter le pouvoir absolu du destin et de restituer à la liberté du choix son importance et sa valeur.

41) Bardésane conçoit la loi morale comme facile à réaliser lorsque l'homme est maître de lui-même. Mais il est une condition plus fondamentale, qui est la bonté foncière de la nature humaine qui fait que cette loi soit adaptée **aux aspirations vers le bien**.



se développent dans une certaine autonomie les uns à l'égard des autres - cela constitue un caractère typiquement propre à Bardésane à côté d'une autre caractéristique qui est la séparation de la *Heimarménè* et de la nature<sup>42</sup>.

Mais la liberté a comme tâche principale de combattre le mal représenté par les ténèbres et d'assister l'âme dans la réalisation du bien et dans l'effectuation du retour à son origine. Là apparaît le salut comme un thème central dans l'anthropologie bardésanite; il est le but de la liberté. Cette libération n'est pas sans rapport avec la gnose: celle-ci est la réalisation de la liberté humaine, de l'éthique et de la raison pratique<sup>43</sup>. Cependant, ce que l'on peut reprocher au système de Bardésane, c'est l'absence d'une christologie à côté de son anthropologie. Si le Fils, le «*Logos* de la Pensée» n'est pas un mauvais Dieu, mais le Fils du Dieu suprême, et si le salut consiste à accepter son enseignement, il n'est pas dit quel rôle ce Fils joue dans la réalisation réelle de ce salut. D'autre part, Bardésane a cru suffisant - d'après son anthropologie trichotomique - de représenter ce salut comme l'élimination de l'âme de tous les éléments encombrant son retour à son état primitif, où elle devient identique au *re'yānā* qui a pu préserver sa pureté. On a l'impression que ce salut est envisagé comme la conquête d'une œuvre humaine dans un trichotomisme, où le *re'yānā* et l'âme collaborent ensemble pour se libérer du déterminisme mécaniste qu'exerce le corps dans ses fonctions physiologiques<sup>44</sup>.

Toutefois, on risque de méconnaître un aspect important de la pensée bardésanite si l'on néglige cette insistance sur le respect de l'homme de la part d'un Dieu qui se refuse à le traiter comme un «instrument» (*mānā*)<sup>45</sup>. Ce n'est pas seulement l'homme qui doit s'abstenir de considérer son semblable comme un instrument; Dieu aussi se voue à un profond respect de la liberté de son image. On verra plus loin la réponse d'Ephrem à la théorie bardésanite du destin et les similitudes et les différences qui les séparent quant à la conception de la liberté.

42) Cf. DIHLE, *art. cit.*, p. 133; DIHLE considère que cette séparation de la *Heimarménè* et de la nature rend insoutenable toute thèse qui cherche à faire de Bardésane un stoïcien - tel que l'a prétendu FURLANI dans son article: «*Sur le stoïcisme de Bardésane d'Edesse*».

43) Cf. DRIJVERS, *Bardésane und Mani*, in: *Mélange Puech*, p. 468.

44) Nous citons ici le texte (NAU, col. 55, 1, 21-23) que nous avons ci-dessus mentionné: «*Nun ecce haec omnia pendet e mente (re'yānā) hominis, ita ut sub potestate corporis (pagrā) non sint sed in animae voluntate (b-ṣebyānā d-naṣṣā)*».

45) NAU, col. 543, 25-544, 14.

Il nous reste à examiner la conception de la liberté chez Mani, dont Ephrem dit qu'il avait puisé son inspiration chez Marcion et Bardésane<sup>46</sup>. Nous essayons de présenter dans le cadre de cette partie une vision d'ensemble, quitte à reprendre et à approfondir dans les parties suivantes l'apport d'Ephrem.

Chez Mani, la liberté est une pièce dans une structure d'ensemble; elle se **comprend dans le prolongement des prémisses** sur lesquelles tout le système s'échafaude et qui semblent être indiscutables. Au point de départ, Mani a imaginé deux principes coéternels, incréés, indépendants l'un à l'égard de l'autre: Dieu et la *hylē*, le bon et le mauvais, la lumière et les ténèbres<sup>47</sup>. Ce principe mauvais identifié à la matière est un essai - un essai facile - pour expliquer l'existence du mal dans le monde<sup>48</sup>. En effet, la séparation des deux principes dans un premier stade est suivie de leur mélange dans tout le cosmos, y compris l'homme. Pour représenter ce phénomène, Mani a recours à un mythe: passage des ténèbres vers la lumière, déroulement d'un combat à la fin duquel l'élément de lumière est avalé par les ténèbres<sup>49</sup>. La lumière, l'élément bon, se trouve ainsi enchaîné aux ténèbres, oubliant son pays d'origine. Comme le dit Théodore bar Konai, tout cela arrive avant la création du ciel et de la terre, avant l'existence des créatures<sup>50</sup>. L'homme est

---

46) Comme c'est le cas pour Bardésane, les recherches sur les sources de la pensée manichéenne s'accumulent, se **diversifient et parfois** s'opposent. Les thèses se partagent entre le paniranisme (Reitzenstein), la pensée mésopotamienne (Widengren), le **panhellénisme** (Schäfer), le gnosticisme, le mandéisme, l'iranisme gnostique, l'elckasaïsme et, bien entendu, Bardésane.

47) Cf. *Die Gnosis*, Band III, *Der Manichäismus*, p. 130 ss: le témoignage d'Alexandre de Lycopolis; p. 133 ss: le témoignage de Sévère d'Antioche; p. 137 ss: le témoignage de Théodore de Cyr; p. 138 ss: le témoignage de saint Augustin. Plus tard, nous aurons à discuter si la *hylē* constitue un troisième principe, thèse qu'on croit qu'elle a été développée par les Manichéens d'Edesse.

48) Ceux qui refusent d'admettre un dualisme chez Bardésane se basent sur le *LLP*, où ils peuvent retrouver un monothéisme clairement affirmé, l'idée d'un ordre dominant, l'insistance sur la liberté contre le destin et la considération des événements du monde d'ici-bas comme un chemin conduisant au salut (cf. BÖHLIG, son *art.* in *Der Manichäismus*, p. 501 ss); d'autres voient dans ce dualisme ontologique l'influence à la fois de Marcion et de Mani; ils y arrivent en utilisant d'autres sources (Schäfer, Widengren).

49) Pour une description plus détaillée du mythe, cf. BÖHLIG, *introduction à Die Gnosis: der Manichäismus*; H.J. POLOTSKY, *Manichäismus*, in *der Manichäismus*, 101-144.

50) Cf. *Die Gnosis*, p. 103.

ainsi créé à l'intérieur de ce mélange, il est créé «mêlé», non-libre. Désormais, un processus de libération doit être entamé afin de sauver la partie de lumière emprisonnée par l'élément ténèbres. Dans le langage mythologique de Mani, ce processus -ou son but- est la séparation des deux principes, laquelle séparation constitue le troisième stade dans le système manichéen. Cependant, il est à souligner que, pour les Manichéens, la victoire des ténèbres n'est pas totale; comme résultat de leur attaque, les ténèbres se laissent influencer par l'action de la lumière avalée<sup>51</sup>.

Cette libération de la lumière se réalise en plusieurs actes: la libération du premier homme d'abord, la préparation pour la purification des éléments, suivie de la purification elle-même ensuite, l'achèvement enfin de la purification dans un état eschatologique où, non seulement l'état primordial est restitué, mais où les ténèbres sont impuissantes à entamer de nouvelles attaques contre la lumière. L'opération salvatrice est accomplie par trois divinités: l'Ami des Lumières, le Grand Architecte et l'Esprit Vivant. L'Esprit Vivant a pour tâche de sauver l'homme dans un mécanisme d'appel et de réponse et de procéder par la suite au salut des éléments.

Quant à la conception de ce salut chez Mani et les Manichéens, elle est toujours objet de discussion. Tandis que les uns réduisent le salut à un retour de l'âme à son pays divin, à son essence originaire<sup>52</sup>, d'autres l'étendent - dans une vision cosmique - à l'ensemble des éléments dans le but de séparer l'élément lumière de l'élément ténèbres<sup>53</sup>. Dans cette dernière perspective, le salut ne peut être uniquement la purification de l'homme, étant donné que tout le cosmos est mêlé de lumière et de ténèbres. L'autre question qui suscite des divergences d'interprétation est celle de la participation de l'homme à l'œuvre de salut. Klima affirme clairement que le salut est à la fois

---

51) Cf. BÖHLIG, *Gnosis, Der Manichäismus*, p. 31: «Aber so wie damals die Christen das Kreuz nicht als Zeichen der Niederlage, sondern des Sieges ansahen, so betrachten auch die Manichäer die Gefangennahme des Ersten Menschen nicht nur als ein Leiden des Lichts, sondern auch als eine Fesselung der Finsternis, die durch die Verschlingung der Lichtelemente ja von ihrem Angriff gegen das Lichtreich abgelenkt worden ist».

52) Cf. POLOTSKY, *art. cit.*, p. 126.

53) Cf. BÖHLIG, dans son *introduction à Die Gnosis*, p. 34-36. Cela correspond à l'explication que donne BÖHLIG de l'«âme vivante» dans son sens aristotélicien ambivalent de l'âme unique du Tout mais aussi en tant que la partie de lumière diffuse dans le monde. Le Christ, identifié au Nous, libère à la fois l'âme de l'homme et la lumière diffuse dans le cosmos.

œuvre de Dieu et œuvre de l'homme: la part de l'homme consiste dans un effort de connaître l'essence du monde<sup>54</sup>. Tardieu avance une thèse complètement contraire, présentant le salut comme un geste de miséricorde divine; la gnose ne peut constituer un moyen salvifique: «Le salut ne dépendra pas de l'observance d'une pratique ou de la conformité à une orthodoxie (de là viendra la malléabilité dogmatique du manichéisme culturel: chrétien partout mais tout aussi bien, selon les aires, zoroastrien, marcionite, bouddhiste, taoïste); le salut de tout homme, manichéen et non manichéen (n'oublions que Mani s'adresse à Schabuhr) sera fonction du geste de miséricorde accompli pour les «religieux» c-à-d. de l'Eglise»<sup>55</sup>. Il se peut que le manichéisme ait attribué l'initiative à l'amour divin, mais il est tout aussi vrai qu'il s'est imposé certaines prescriptions d'ordre éthique dont le sens nous demeure obscur et injustifiable si elles ne sont pas rattachées d'une manière ou d'une autre à l'œuvre du salut. Le rejet du mariage et la préférence de la virginité, l'interdiction du travail manuel, l'abstention des mauvaises paroles et l'imposition d'un régime alimentaire sévère ne trouvent leur fondement et leur signification que s'ils contribuent à incarner ce salut dans une dimension humaine<sup>56</sup>.

L'aspect eschatologique n'est pas absent de la conception manichéenne de libération. Le rôle du Grand Architecte n'est pas seulement de construire un nouvel édifice pour emprisonner les ténèbres; sa fonction est d'agir de sorte que les ténèbres soient emprisonnées pour toujours, perdant à jamais

---

54) O. KLIMA, p. 205: «Die Erlösung liegt also nur im Zusammenwirken der Gottheit und des Menschen. Ihr Weg beginnt mit einer Erkenntnis der Welt, ihres Wesens und ihres Verhältnisses zum Menschen und führt weiter durch Ausübung von guten Taten zum Heil hin. Der Mensch muss der Gottheit zum endgültigen Sieg verhelfen sonst wäre die inhärente bessere Qualität des Guten unwirksam und sinnlos».

55) M. TARDIEU, *Le manichéisme*, p. 25. POLOTSKY, par contre, souligne le rationalisme des Manichéens qui assignent à la gnose une puissance salvatrice; il caractérise le rapport entre Dieu et l'âme comme un rapport intéressé qui ne révèle aucun amour de la part de Dieu, aucune grâce: «Innerhalb dieses Verhältnisses hat der Begriff der Gnade keinen Raum: was Gott für die Erlösung der gefangenen Seele tut, tuter nicht aus unbegreiflicher Liebe, sondern letzten Endes im eigenen Interesse» (*art. cit.*, p. 143).

56) Cf. BÖHLIG dans son introduction à *Die Gnosis: der Manichäismus*, p. 37: «Je mehr der Manichäer diese Vorschriften innehielt, um so eher konnte er auf dem Wege der Erlösung Fortschritte machen». Pour ORT, l'observation de ces règles manichéennes rend l'homme apte à devenir libre du pouvoir des ténèbres (cf. p. 131). Dans sa lutte contre les péchés et la hyle, l'âme est soutenue par la catéchèse, la liturgie et les observances (Cf. POLOTSKY, *art. cit.*, pp. 126-128).

toute force d'attaque contre la lumière. Mani paraît même lier la fin du monde à la fin de la purification de la lumière. Il s'ensuit qu'au pessimisme qui domine le cours du monde ici-bas se substitue une perspective finale optimiste<sup>57</sup>. Il n'est pas tout à fait impossible de caractériser cette eschatologie de «réalisée» si vraiment Mani s'est pris pour l'Esprit-Saint qui a été promis par le Christ. En lui, l'espérance serait donnée, la sagesse et la vérité auraient atteint leur plénitude.

Ce bref exposé nous met devant les yeux une vérité qui, au cours de notre recherche, s'est imposée de plus en plus avec une grande évidence: la liberté pour le manichéisme est une libération, ou mieux, elle est une conquête sur le mal qui existe déjà. C'est parce que le mal a été conçu comme un antécédent ontologique, précédant même la création de l'homme et du cosmos, que l'homme se trouve dépourvu de toute liberté donnée. En cela, la vision de Mani se distingue de celle de Bardésane et, plus tard, de celle d'Ephrem.

A la fin de *cette première partie*, il nous paraît opportun d'esquisser une brève appréciation des thèses de ces trois penseurs de l'Antiquité. Comme Bardésane a jugé partiellement vraies les explications concernant les phénomènes qui échappent à la fois à l'ordre éthique et au mécanisme corporel, nous sommes persuadé que chacun de nos auteurs a pu dire une part de vérité sur la liberté et le mal. En effet, le manichéisme a pensé le mal avant toute intervention humaine, avant tout exercice de la liberté, avant l'innocence<sup>58</sup>. Cela laisse clairement entendre que l'homme n'est pas le méchant absolu; le mal est déjà là et nul ne le commence absolument. Par opposition à ce qu'affirmaient et affirmeraient les Pères, le manichéisme a pressenti la positivité de cette puissance qu'est le mal. Pour lui, le mal n'est pas un simple non-être, un désordre quelconque; il est là avec tout son poids. Dès lors et face à cette servitude où la liberté se trouve indisponible à l'égard d'elle-même et manquant d'un pouvoir absolu de choix, la problématique est moins une liberté totalement donnée qu'une libération qui se fait. Mais cette vision

---

57) KLIMA perçoit même un optimisme, qu'il appelle optimisme de l'action, au cours même de la vie terrestre. Cet optimisme s'oppose à ce pessimisme engendré par le dualisme métaphysique et est suscité par la force de la Parole qui dote l'homme d'une puissance orientée vers l'action (cf. KLIMA, p. 205).

58) Dans cette conclusion, nous nous inspirons librement de l'œuvre de P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, t. I et II, Aubier, Paris 1960.

manichéenne qui insiste trop sur l'antériorité et l'extériorité du mal risque de ne plus pouvoir assumer la composante anthropologique du mal humain. Cette **position** est encore celle de Marcion mais avec une solution non seulement ontologique qu'«ontothéologique», dans le sens où il identifie le mal à un dieu mauvais.

Avec Bardésane, c'est l'émergence d'un double ordre totalement distinct: l'ordre éthique du mal-faire dont la responsabilité est assumée par la **liberté** et l'ordre cosmo-biologique du mal-être, où des phénomènes tels que la souffrance, la maladie, la mort, l'échec sont attribués à l'action du destin. Mais ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est cet essai de comprendre toujours étroitement liberté et mal l'un par l'autre, cette reprise du problème du mal par le côté éthique. Cela signifie qu'il n'est plus possible de penser le mal en le séparant radicalement de la liberté qui constitue comme la possibilité de sa manifestation dans le champ humain.

Mais si le manichéisme a trop accentué le caractère d'antériorité et d'extériorité du mal au point de négliger la composante anthropologique, Bardésane, a procédé à une concentration du mal éthique sur la liberté humaine. Si l'on cherche à prendre ce qu'il y a de valable dans ces deux visions, on pourra affirmer à la suite de Ricoeur que si la liberté est l'auteur du mal, elle ne saurait en être l'origine absolue. Ricoeur va même jusqu'à expliquer l'émergence de la liberté dans et par la reconnaissance du mal: «Ainsi, dans une vision éthique, il n'est pas seulement vrai que la liberté soit la raison du mal, mais l'aveu du mal est aussi la condition de la conscience de la liberté»<sup>59</sup>. Tout cela remet en question non seulement notre conception du mal, mais surtout notre conception de la liberté. Si l'on part d'une liberté absolue, on parvient à des conclusions différentes sur le problème du mal que si l'on était parti d'une liberté comprise comme la maîtrise du cours des événements par un effort qui traverse le corps. Ricoeur parle d'une «liberté qui repasse sur la nécessité, se subordonne à l'initiative des choses»<sup>60</sup>, d'une liberté humaine incarnée, motivée et donc contingente.

---

59) P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, p. 16.

60) P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, t. I, *le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1949, p. 453.

Nous ne saurons trop développer ici ce thème; nous avons voulu seulement le poser. Notre souci était de concilier ce qui apparaît comme contradictoire: le mal comme non-être spécifique et le mal comme positivité, la liberté comme liberté absolue capable de créer les valeurs ainsi que le mal et le rejet de toute responsabilité libre dans l'assomption du mal. Dans les deux parties suivantes, nous aborderons la conception d'Ephrem dans le contexte apologétique qui était le sien, tout en cherchant à discerner s'il apporte un nouvel éclairage sur les questions qui nous ont préoccupé.

## *DEUXIEME PARTIE* **LA LIBERTÉ DE DIEU**

A notre connaissance, la liberté de Dieu chez saint Ephrem n'a pas encore constitué un objet de recherche suffisamment développé et élaboré pour lui-même. La plupart des études faites jusqu'à présent se sont contrées sur le thème de la liberté humaine, présupposant sans doute sa ressemblance et sa participation à la liberté divine. Quelques études se sont contentées de l'aborder soit dans le cadre du mouvement général de la pensée éphrémiennne<sup>61</sup> soit dans l'un de ses aspects<sup>62</sup>. Nous nous efforcerons de compléter et éventuellement de corriger nos devanciers, tout en reconnaissant notre dette à l'égard de tous ceux qui nous ont aidé à éclairer et à enrichir notre dialogue avec les textes éphrémiens.

Dans *cette partie*, nous cherchons à analyser le concept de la liberté divine comme expression d'une transcendance qui se refuse à tout polythéisme, dépasse la catégorie de l'espace et échappe à toute contrainte exercée par le destin et par un mal de nature. Dans un second temps, nous parlerons de la liberté comme expression d'une harmonie entre la volonté et la nature divines. Nous aborderons enfin les deux aspects de cette liberté: son aspect créateur et son aspect salvifique.

### **1) La liberté comme transcendance**

Face aux multiples doctrines qui cherchaient à limiter la liberté divine, Ephrem accentuait l'aspect transcendant de l'Etre divin et l'abîme qui le sépare de la créature. Dans ses Hymnes et ses Proses, il ne cessait de répéter que l'essence divine est ontologiquement soustraite à tout asservissement et à toute contrainte, que Dieu est maître de tout et possède pouvoir sur tout.

---

61) Cf. l'article de A. DE HALLEUX, *Mar Ephrem théologien*, pp. 42-45.

62) E. BECK, *techne und technites bei dem syrer Ephräm*. Ici, il s'agit notamment de la liberté créatrice de Dieu dans son rapport à la créativité humaine.



Cette affirmation fondamentale sur Dieu dans sa relation à sa création se trouve exprimée dans une terminologie proprement syriaque dont toute traduction - si elle perd de vue l'horizon syro-mésopotamien que la pensée d'Ephrem concrétise et enrichit - risque d'être une trahison. Déjà le terme *šulṭānā* dans son double sens de force et de volonté libre ou liberté, terme que notre auteur emploie pour signifier la liberté et la seigneurie divines, est un exemple hautement significatif qui permet de percevoir et d'appréhender ce «propre», ce «Sondergut» qui fait la richesse de chaque tradition dite<sup>63</sup>.

Une analyse sémantique du terme *šulṭānā* ne saurait s'élaborer en faisant abstraction du genre littéraire des œuvres éphrémiennes. Dans des textes plutôt exégétiques à tendance moins polémique, ce terme se trouve appliqué à l'homme grâce à une ressemblance qui rapproche celui-ci du Seigneur du ciel et de la terre:

Gn I, 29: En effet, par le pouvoir qu'Adam a reçu sur la terre et sur tout ce qu'il y a sur elle, il était à l'image de Dieu qui avait pouvoir sur les supérieurs et sur les inférieurs.

Mais dans des textes où l'aspect polémique semble l'emporter, le terme *šulṭānā* est presque exclusivement appliqué à Dieu<sup>64</sup>. Même dans des passages qui maintiennent côte à côte la liberté divine et la liberté humaine, les termes respectivement correspondants ne sont pas les mêmes. Tel est le cas par exemple dans Eccl 22,3:

Et comme Il jouit (Lui-même) du pouvoir (*šulṭānā*)  
Ainsi Il leur a donné la liberté (*ḥērūtā*)

Dans un autre texte (Pr Ref I Hyp. IV 114, 31-41), Dieu est dit posséder une *šulṭānā* et l'homme une seigneurie (*mārūtā*):

63) Ce mot semble renfermer une richesse polysémique qu'il paraît difficile de réduire à une traduction univoque. Preuve en est la multiplicité de mots par lesquels il a été rendu: selon les contextes, BECK traduit soit par force soit par liberté ou volonté libre; MITCHELL traduit par «Authority». Sans prétendre à un répertoire exhaustif de tous les termes qui signifient cette liberté, il n'est pas sans intérêt de mentionner le mot «force» qui apparaît à côté du mot *šulṭānā*:

SdDN 30: (...) Comme il est facile à la force (*ḥaylā*) et à la puissance contraignante (*qīṭra*) de Dieu (d'agir de sorte que) les natures créées (*kyanē*) subissent un changement.

64) Dans certains textes du *Pr Ref*, Ephrem parle de l'esprit *mšaltā* (*Pr Ref* I, Hyp II 21, 14) ou de la parole *mšalaṭtā* (*Pr Ref* I, Hyp II 21, 18-19). Il est à noter qu'il existe une relation entre parole et liberté que nous aurons plus tard à expliciter.

En effet, Dieu dit: «Faisons l'homme à notre image», ce qui signifie à l'image de son pouvoir (*šulṭānā*). Comme le pouvoir de Dieu règne sur tout, ainsi le joug de la seigneurie (*mārūtā*) d'Adam est établi sur tout.

Plus importants encore pour l'expression de cette transcendance sont les concepts syriaques théologico-philosophiques que nous allons essayer de désimpliquer dans les paragraphes suivants.

#### a) *Transcendance et polythéisme*

Dans un mouvement de fidélité à l'Ecriture qui proclame Dieu comme «Je suis celui qui suis» (Ex 3,14) et dont les échos se feront entendre chez des auteurs postérieurs<sup>65</sup>, Ephrem lutte à la fois contre toute réduction ou abaissement de la divinité jusqu'au rang de la créature et contre toute élévation de la créature au rang de la divinité. Dans ce double mouvement d'abaissement et d'élévation, Ephrem a discerné non seulement un esclavage de l'homme à des fausses divinités mais aussi un asservissement de Dieu qui le conduit à s'opposer à ces autres grandeurs qui s'affirment à côté de Lui et même contre Lui. Refusant toute dégradation ou hétéronomie, Ephrem cherche à affirmer la transcendance et la liberté de Dieu en recourant à des concepts qui renferment toute une richesse théologique capable à elle seule de signifier l'abîme infranchissable qui sépare la créature du Créateur et qui le préserve de toute contrainte exercée soit par l'homme soit par les forces cosmiques. Le concept le plus important est incontestablement celui d'*ītūtā*, concept qu'on peut rendre par le terme grec *ousia*<sup>66</sup> mais qui se révèle être d'un contenu sémantique bien différent<sup>67</sup>. Cette *ītūtā* de Dieu - ou ce Dieu -

65) Cf. le commentaire de GIGNOUX dans *Homélies de Narsai sur la création* (p. 47), où Narsai réserve l'application du terme *ītyā* à Dieu seul: «Chez Narsai Dieu seul doit être appelé *ītyā*, l'être par soi, et qu'appliquer ce terme aux créatures est une impiété et une fraude; c'est ce que font Mani et Bardésane».

66) DRIJVERS, *Bardesane*, in *TRE*, p. 209; BECK souligne que *ītūtā* est l'abstrait de *ītyā*, employé souvent pour un cas personnel concret (cf. *Ephrāme Polemik gegen Mani und die Manichäer*, p. 31).

67) Pour l'analyse de ces concepts, nous nous inspirons de BECK, *Die Theologie des Hl. Ephraem in seinem Hymnen über den Glauben (= Theologie); Ephraem's Reden über den Glauben (= Reden); Ephrāms des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre (= Psychologie);* de MARTIKAINEN, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrsers* et de l'article de GUY NOUJAIM, *Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe*.

*ītūtā* - le qualifie du Tout-Autre, de *l'essentia abscondita* qui n'a aucun point commun avec la créature:

SdF 1,143: Par son essence, le Créateur est bien éloigné de ses possessions (*qenyānaw*).

HdF 26,7: Assimiler l'Essence aux créatures  
Est une grosse erreur, si l'on y croit.

Cette *ītūtā* semble même avoir un rapport à la gloire divine qui habite dans le feu (SdF 2,439 ss), ce qui la rend de plus en plus mystérieuse et inaccessible:

SdF 1,87: Qui peut regarder Son Essence  
L'un, qui procède de Lui, peut Le (= Dieu) regarder.

Ainsi la réalité divine nous apparaît-elle comme transcendant toute recherche et toute saisie par des concepts humains; elle renferme en plus le mystère trinitaire qui accorde au Fils une exclusivité dans la connaissance du Père, conformément au principe gnoséologique grecque selon lequel seul le même connaît le même. Dans un autre texte, l'*ītūtā* conjoint à un niveau métaphysiquement et existentiellement plus profond l'expression du mystère trinitaire et de l'incognoscibilité humaine:

HdF 73,21: Parce que c'était pour toi difficile, je t'ai montré  
Que l'Un est trois, une Trinité (*tlūtōyūtā*),  
Une essence une.

Mais plus profond encore, cette *ītūtā* semble à elle seule caractériser Dieu comme Existant:

CH 53,11: Moïse témoigne pour nous  
Qu'à nul autre n'a été donné  
Le Nom de l'essence.

En cela même et comme le fait remarquer Beck, elle se distingue du concept grec *ousia* et de celui latin *essentia*: «Darum kann auch dieses Wort, im Gegensatz zu dem griechischen *ousia* und den lateinischen *essentia*, aus sich allein die eine, ewige, transzendente göttliche Wesenheit bezeichnen»<sup>68</sup>.

68) BECK, *Theologie*, p. 6.

C'est pour cette raison qu'on la rencontre souvent liée à un gémitif qui est toujours Dieu:

HdF 31,3: Pendant qu'Il se défait et se revêt de toute image,  
Il enseigne que ce n'est pas cela l'image de Son essence.  
Son essence étant cachée, Il l'a revêtue d'images visibles.

Cependant un autre aspect de cette transcendance exprimé par l'*ītūtā* se laisse percevoir une fois que l'on essaie de pénétrer le sens de celle-ci en la comparant à l'existence. Liée à l'événement de la création de l'homme, elle s'affirme comme l'éternellement existant, le non-commencement de l'Etre divin incréé par opposition aux créatures qui ne reçoivent leur entrée dans l'existence que par une action et une intervention de la Toute-puissance de cette *ītūtā*. Dans ce sens là, elle est en rapport avec la *ṭaybūtā* (= bonté) que Beck qualifie de source de la révélation<sup>69</sup>, laquelle commence, pour Ephrem, avec la création et trouve sa plénitude dans la venue du Fils. D'autre part, l'identification de cette *ītūtā* avec la science (cf. HdF 30,1: Le savoir (*Yīda'ītā*) est Son essence) accentue son caractère purement spirituel par opposition aux autres créatures et même aux anges qui, malgré le degré de spiritualité qu'ils possèdent, restent dans une certaine mesure matériels. De Halleux a raison d'affirmer que l'ontologie éphrémienne n'établit pas une distinction tranchée entre l'esprit et la matière et il ajoute: «Cependant, tandis que tout spirituel créé reste dans une certaine mesure matériel, la spiritualité de la nature divine est absolue, et transcende radicalement celle de la créature»<sup>70</sup>. Nous aurons à discuter cette spiritualité de la nature divine en parlant du concept *qnōmā*.

Pour le moment, nous allons nous pencher sur la notion d'*ītyā* qui, dans plusieurs cas, se rapproche d'*ītūtā* et semble avoir le même sens. Comme *ītūtā*, *ītyā* exprime l'être inaccessible de Dieu et s'applique directement au Père et indirectement au Fils:

HdF 63,6: Du Seigneur de tout, apprends comme il est humble (*basīm*)  
Car Il ne s'est pas donné le nom de l'essence;  
Le nom «être» (*d-šem ītyā*) est plus grand et, par Sa justice,  
plus élevé que la bonté.

69) BECK, *Theologie*, p. 6.

70) DE HALLEUX, *art. cit.*, p. 44.

HdF 37,24: La nature de l'être (*kyānēh d-ītūtā*) et le sein du Père  
Sont, eux, les remparts du Fils, dont on ne peut s'emparer.

SdF 5,105-106:

Tu ne peux (mesurer) l'Etre (divin)  
Ni (par conséquent) son Fils.

Comme *ītūtā* encore, *ītyā* sert à lui seul à exprimer Dieu:

HdF 36,11: Pour le zèle de l'être, tu t'enthousiasmes  
De ce que l'Un en trois ne se divise pas.  
Laisse son nom et montre sa nature  
Car la nature, elle, ouvre les yeux à la recherche.

Et pour exprimer l'antériorité de l'Etre divin à tout être créé, Ephrem emploie l'expression *ītyā qadmā* qui, selon Beck, est moins dans la dépendance de la *πρώτη οὐσία* d'Aristote qu'en rapport avec la controverse entre Grégoire de Nysse et Eunome<sup>71</sup>. Celui-ci faisait usage de cette expression pour signifier un certain subordinationisme du Fils et de l'Esprit par rapport au Père. Sans rejeter l'expression elle-même, Ephrem s'en servait dans le but de souligner l'existence immatérielle, spirituelle et invisible de Dieu. Ainsi l'*ītyā* et l'*ītūtā* sont considérés comme des noms de Dieu et comme tels, ils constituent une interprétation du Nom biblique de Yahvé (Ex 3,14), laquelle interprétation s'inscrit dans une compréhension sémitique vétérotestamentaire du nom dans sa relation étroite avec la chose<sup>72</sup>.

71) BECK, *Theologie*, p. 9.

72) Cf. la tentative de MARITIKAINEN pour prouver l'unité qui lie les trois concepts *qnōmā*, *šrārā* et *šmā* (Böse, pp. 24-30). Quant à la relation vétérotestamentaire du nom à la chose qu'il désigne, nous renvoyons le lecteur à l'article de H. GESE, *Der Name Gottes im Alten Testament* (in *Der Name Gottes, hersg. von Stietenron*, Patmos-Verlag Düsseldorf 1975, 75-89). Dans son essai de faire valoir la signification du nom de Dieu comme révélation de l'unique Dieu l'Israël dans sa fonction salvatrice, l'auteur souligne l'identification du nom avec la personne qui révèle: «Entscheidend ist, dass diese äusserste Offenbarung Gottes als Namensoffenbarung eine Selbsterschliessung als Person bedeutet, die sich an den Menschen bindet, der als Du diesem Ich Gottes konstitutiv zugeordnet wird» (p. 79). Expliquant le concept *šēm* dans la pensée hébraïque, E. JENNI et Cl. WESTERMANN (in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*) introduisent une correction à la thèse selon laquelle le nom détermine l'essence, en démontrant que beaucoup de noms, notamment les noms étrangers ou anciens, étaient incompréhensibles aux Hébreux eux-mêmes (p. 937). Mais ils ajoutent d'autre part que le nom peut servir à désigner la personnalité, à conserver la mémoire de la personne grâce à la postérité

En rapport avec l'*ītūtā* et l'*ītyā*, le substantif *kyānā*, dans son sens abstrait, dit le secret intime de tout être et notamment de Dieu, l'Être suprême:

HdF 41,10: Certes, quant au Seigneur des natures  
 Sa nature est cachée devant tout.  
 Donnez-moi de ne pas représenter  
 Votre nature par des créatures.

Il s'ensuit que *Kyānā* ici est synonyme de *ītūtā* et accentue comme elle sur le caractère caché de Dieu, réitérant l'interdiction de sa représentation selon des figures empruntées aux créatures<sup>73</sup>. La seule différence réside dans le fait que *kyānā* est toujours accompagnée par un attribut lorsqu'elle désigne Dieu. Au niveau même gnoséologique, la *Kyānā*, comme l'*ītūtā*, dépasse toute possibilité de saisie par les concepts humains. Même avec l'aide de la grâce et de la révélation, l'effort humain n'aboutit qu'à la connaissance ou la reconnaissance de l'existence de cette nature, mais jamais à la compréhension de son essence. Ephrem fonde sa thèse sur une argumentation qui déclare impossible dans le cas de la connaissance de Dieu que le connaissant (l'homme) puisse contourner et circonscrire son objet connu (Dieu) sans le réduire quelque peu à la dimension humaine; autrement, l'homme devrait être aussi grand que Dieu qu'il cherche à connaître. Toutefois, loin de sombrer dans un agnosticisme total, Ephrem accorde aux concepts le pouvoir de s'appliquer indirectement à Dieu et, par conséquent, d'une manière imparfaite:

HdF 26,10: Et comme il aidait en ne montrant pas  
 Visage et figure au mont Sināi  
 Afin de ne pas donner prétexte au paganisme  
 De le représenter par erreur pour les hommes;  
 Il a aidé en ce qu'il a revêtu la forme d'un visage  
 Pour nous montrer sa beauté et nous faire sentir sa  
 magnificence.

---

ou à la richesse terrienne. Ils finissent par conclure que «in diesen Fällen und in diesem Sinne kann der Name zum Wechselbegriff der Person werden» (p. 937). Dans la suite de notre travail, nous continuons à parler de l'unité du nom et de la chose tout en ayant en vue les restrictions que nous avons signalées.

73) Cf. le texte de HdF 26,7 ci-dessus cité.

En ce qu'il n'a pas montré, il a empêché l'erreur,  
En ce qu'il a montré, il a augmenté l'aide.

Il nous reste à étudier la notion controversée de *qnōmā*. Sans chercher à reprendre tous les détails de la question avec les textes qui ont servi d'illustration à l'une ou à l'autre argumentation, il nous apparaît préférable d'exposer les différentes thèses tout en ayant devant les yeux notre problématique, à savoir la transcendance divine. Dans son commentaire des *Sermones de Fide*, Beck souligne un déplacement de sens du *qnōmā* d'une chose existante et objective à la désignation de l'essence<sup>74</sup>. Il explique cette ambiguïté par l'esprit sémitique qui ne cherche pas le système et par le caractère sémipoétique des *Sermones de Fide*. Il s'ensuit que Dieu, parce que possédant un *qnōmā* - ce qui en est dépourvu ne peut exister réellement mais existe uniquement dans la pensée - partage toutes les limitations que le *qnōmā* présente au double point de vue gnoséologique et métaphysique. Autrement dit, le Dieu pur et spirituel, étant qualifié de *qnōmā*, serait d'une certaine façon matériel et perd par là son caractère d'absoluité et sa transcendance. De son côté, Martikainen expose les différents sens de *qnōmā*: matière, chose existante, être, contenu, essence et justifie cette multiplicité de sens par le rapport que ce *qnōmā* a à chaque fois avec l'objet auquel il renvoie. Contre Beck, il refuse de limiter ce concept à une pure catégorie d'être et établit son rapport à la personne.

Noujaim discerne dans le concept une nouveauté sémitique qui n'a pas d'équivalent dans la philosophie occidentale. S'opposant à la fois à Beck et à Martikainen, il ne voit dans le *qnōmā* qu'un «être singulier existant concrètement» et «Substanz» et «Wesen» constituent deux aspects de ce *qnōmā* en dehors duquel elles n'existent pas<sup>75</sup>. Par opposition au *šmā* qui ne jouit que d'une existence notionnelle dont la fonction est de manifester le caractère substantiel des êtres, le *qnōmā* est non seulement l'une des caractéristiques de l'être concret existant substantiellement, mais une notion qui exprime cette existence concrète. Pour Noujaim, la difficulté de Beck à ne pas pouvoir comprendre cette soi-disant antinomie ou ambiguïté dans la pensée d'Ephrem s'explique par le lien qui rattache le *qnōmā* au sens du

74) Les textes qui viennent soutenir les sens d'une chose existante sont *SdF* 2, 583; 4, 42. 57; les textes qui appuient le second sens sont *SdF* 4, 129-133.

75) NOUJAIM, *art. cit.*, p. 29, n.3.

concept *kyānā*, lequel, au lieu de signifier une «nature», une «essence» précédant toute liberté, renvoie immédiatement à l'être singulier. Cependant, le *qnōmā*, s'il se rapproche du sens de *kyānā*, s'en distingue en même temps. Dans une vision sémitique, le *kyānā* ne se conçoit et ne se réalise que dans les êtres particuliers tandis que le *qnōmā* exprime cette existence concrète et en souligne la singularité. D'autre part, le *qnōmā* ne se caractérise par son incognoscibilité que parce qu'il est porteur d'une nature dont le mystère demeure inépuisable.

Beck avait établi que le *qnōmā* est caractérisé par la limitation et la consistance physique, deux caractéristiques du corps et même de tous êtres créés, y compris les anges<sup>76</sup>. La question est alors de savoir si l'attribution d'un *qnōmā* à Dieu ne conduit pas presque nécessairement à lui imputer le caractère corporel; Dieu serait alors d'une certaine manière matériel. Noujaim répond que l'affirmation d'Ephrem d'un *qnōmā* de Dieu vise en premier lieu à accentuer sur une existence non simplement notionnelle mais concrète et réelle. D'ailleurs, il n'est jamais dit que Dieu possède un *gūsmā* ou l'une de ses trois dimensions. Une autre preuve alléguée par Noujaim pour éloigner toute suspicion d'une conception matérielle en Dieu est l'idée que Dieu est présent en toute chose, présence qui implique et nécessite son inconsistance physique. Dans une *Weltanschauung* sémitique, il n'y a aucune contradiction, selon Noujaim, à ce qu'une existence concrète, individuelle et singulière soit affranchie de toute matérialité et se posant comme purement spirituelle. Cela nous rapproche de la problématique de l'espace affirmé de Dieu à laquelle nous reviendrons plus tard.

Devant cette controverse concernant le *qnōmā*, nous nous permettons de faire les remarques suivantes. En plus des textes rapportés par Noujaim en vue de dévoiler l'intention d'Ephrem lorsqu'il attribue un *qnōmā* à Dieu, il nous apparaît conséquent de soutenir - dans la ligne des analyses consacrées à l'*ītūtā*, à l'*ītyā* et *kyānā* - que la pensée d'Ephrem sur Dieu ne peut être que respectueuse de ce grand Etre transcendant et qu'il lui était impossible de

---

76) NOUJAIM distingue les deux notions syriaques qui expriment le corps: «*pāgrā*» et «*gūsmā*»; c'est ce dernier qui sera analysé comme un concept théologico-philosophique signifiant la condition humaine dans sa faiblesse et sa précarité, tandis que le terme *pagrā* sera réservé au corps du Christ consacré (cf. son art. p. 36). Cela s'oppose à la thèse de BECK qui lie *qnōmā* à *pagrā*.



l'abaisser au rang des créatures<sup>77</sup>. En second lieu, il faut tenir compte du contexte polémique dans lequel cette notion a pris naissance et s'est développée. En voulant préserver le caractère mystérieux du *qnōmā* divin, Ephrem s'opposait à l'arianisme, à ces «scrutateurs» qui cherchaient à tout rationaliser et à tout expliquer qu'ils ont fini par réduire le Fils à une créature. Contre eux, Ephrem faisait valoir une transcendance qui ne tombe pas sous les catégories du «comment», du «où», et du «combien»:

HdF 30,1: Dieu, le Seigneur de toutes choses,  
Ne (peut) être enfermé (dans les catégories de) ses créatures.  
Il n'est sujet ni à la masse ni au poids,  
Ni au toucher, ni à la couleur ou à la mesure.

SdF 3,15: Car si tu sais qu'il est,  
Ne cherche pas (à savoir) comment il est.

SdF 4,133: Si tu scrutes la nature (*qnōmā*), tu te perds.  
Si tu crois au Nom, tu es sauvé.

Beck commente la première strophe de l'HdF 30 par la deuxième, où il est clairement affirmé que Dieu dépasse les trois catégories du *quomodo*, du *quantum* et du *ubi*:

Trois sont-elles, et Il les surpasse  
Le «comment» (*aykanā*), le «où» (*aykā*) et le «combien» (*kmā*).

Dans la quatrième strophe, il est fait allusion à la valeur symbolique du choix de ces trois catégories en correspondance avec les trois personnes divines. Elles sont moins dans le sens logique des catégories d'Aristote que dans le sens stoïcien d'êtres constitutifs de l'être. Cependant, Ephrem se distingue de la doctrine stoïcienne en ce qu'il refuse de les considérer comme des constituants de l'être de Dieu<sup>78</sup>. Quoiqu'il en soit, il reste fondamental que cette transcendance divine telle qu'Ephrem l'a pensée et l'a formulée rejoint en profondeur la dialectique anti-eunomienne des Pères grecs pour qui c'est l'essence de Dieu et non son existence qui se dérobe à toute recherche.

77) Cf. HdF 26,7; SdF 2, 415; CH 3,2; etc.

78) Cf. BECK, *Psychologie*, pp. 54-56.

Conscient des conséquences idolâtriques que peut entraîner cette tendance rationalisante, Ephrem répondait en mettant en valeur la dimension du mystère exprimé par le concept *qnōmā*. Mais la doctrine arienne présentait un second danger: celui de séparer le *qnōmā* et le nom<sup>79</sup>. A ces prétentions ariennes qui vidaient le nom de Dieu de tout contenu, Ephrem laissait entendre que le Dasein divin se donne dans le nom de Dieu. Pour lui, la règle est, comme nous l'avons déjà dit, l'unité vétérotestamentaire du nom et de la réalité qu'il désigne.

Mais c'est surtout dans un contexte anti-bardésanite que le concept *qnōmā* requiert son second sens d'une chose objectivement existante. Pour distinguer la conception de Dieu de celle de l'espace-lieu (*atrā*) telle qu'elle a été définie par Bardésane, Ephrem attribue la notion *qnōmā* à Dieu tout en refusant de l'attribuer à l'espace; l'espace, dit-il, n'existe que par le nom et par le concept (*ba-šmā wa-b-sukkālā*) et non par le *gūšmā* et par le *qnōmā*:

Pr Ref II, Dom 14, 16 ss: Il se trouve donc que les deux sont vrais, (à savoir) qu'il (l'espace) existe et qu'il n'existe pas, c-à-d. qu'il existe par le nom et par le sens, mais qu'il n'existe pas corporellement (*b-gūšmā*) et substantiellement.

Dans un texte bien significatif (Pr Ref I, Hyp V 130, 25 ss), Ephrem emploie les deux notions *qnōmā* et liberté dans un but qui semble vouloir en montrer le lien. Cela n'a rien d'étonnant si l'on considère la racine «*qum*» du mot *qnōmā*, laquelle voudrait dire une existence qui se tient pour elle-même

---

79) BECK discerne cette tendance arienne à séparer l'essence et le nom dans la tentative dangereuse de vouloir scruter la divinité, l'abaissant ainsi au rang de la créature (cf. *Reden* p. 14). Cependant et dans son article sur Eunome (*Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, in *Revue des Études grecques*, 69.(1956)412-432), DANIELOU montre que la doctrine eunomienne établit un lien très étroit entre la réalité et le seul nom qui la désigne, le fondant sur un acte divin qui accorde aux choses les noms qui leur correspondent. Cette conception mystique fait d'Eunome, comme le dit DANIELOU, le champion de la souveraineté divine (p.417). Plus encore, le nom propre de Dieu, l'*αὐτὸνυετος*, est le seul nom digne d'exprimer son essence (p. 412). **Comment comprendre l'attitude d'Ephrem face aux Ariens à la lumière de ce que DANIELOU nous apprend dans son exposé de la théorie d'Eunome?** Il est difficile d'y répondre. Il se peut qu'Ephrem ait soupçonné une contradiction interne dans la position des Ariens qui, tout en affirmant la présence de l'essence dans le nom qui l'exprime, ont abouti à réduire l'*īūtā* divine à une créature.

et qui n'est pas dépendante d'autres grandeurs<sup>80</sup>. A partir de cette notion si fondamentale et des concepts que nous avons précédemment analysés, Ephrem pourra développer toute sa théologie de la création *ex nihilo*, de sa conception d'un Dieu qui possède son propre *atrā* et, ce qui nous intéresse immédiatement, de toute une réfutation du polythéisme et de l'idolâtrie.

Il va sans dire que ce que nous avons déjà exposé sur les dits concepts d'Ephrem constitue un démenti indirect à ce polythéisme. Dans ce qui va suivre, notre tâche serait une explicitation qui se propose de faire allusion aux doctrines dans lesquelles Ephrem a reconnu des traces polythéistes. En effet et parmi toutes ces théologies inspirées par le moyen-platonisme qui imaginait des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, Ephrem perçoit dans la doctrine marcionite une tension aiguë dans l'opposition du Dieu démiurge de l'A.T et du Dieu-Bonté du N.T. Non seulement contre les Marcionites, mais aussi contre les Ariens qui ont décrit l'*ītūtā* divine comme une pluralité, Ephrem affirme l'unité de Dieu comme fondement de sa transcendance et de sa liberté. Le vrai Dieu est un et son action et son nom sont identiques (CH 50,1). A lire les textes contre Marcion, on rencontre à plusieurs reprises cette formule frappante: «Je suis Yahvé et, moi excepté, il n'y a pas de dieu!»<sup>81</sup> (Pr Ref II, Marc I 96, 4ss; II, Marc I 59, 23ss) et Ephrem se demande combien dure et jalouse serait l'attitude du Dieu créateur face à un autre dieu, Lui qui n'a cessé de réclamer la divinité à lui seul face à des idoles muettes (Pr Ref II, Marc I 96, 6ss). Dans cette division qui s'effectue dans le sein même de la divinité, Ephrem, semble-t-il, a vu le plus grand danger de polythéisme. Cependant, on retrouve cette même accusation adressée à Bardésane, avec la seule différence que chez celui-ci, c'est le nom de Dieu et non sa réalité trinitaire qui subit cette scission:

CH 3,1:      Ils (les renégats) ont dérobé les noms et en ont revêtu  
                   Des choses qui n'existent pas;  
                   De tout temps ils ont donc revêtu du nom «Dieu»  
                   Des idoles, qui ont été adorées.  
                   Et ainsi, par l'emprunt de ses (de Dieu) nominations,  
                   Des êtres qui n'existent pas  
                   Ont été vénérés et nommés.

---

80) Cf. BECK, *Reden*, p. 13.

81) C'est une quasi-citation d'Is 45, 6.

C'est cette conception d'une unité sémantique entre le nom et la chose qui permet à Ephrem de voir dans les choses nommées dieux une atteinte au Nom divin, Nom qui ne peut se séparer de l'*ītūtā* divine et servir à «habiller» les *ītyē* qu'on veut diviniser<sup>82</sup>. Bardésane, selon Ephrem, a séparé l'*ītūtā* divine en cinq *ītyē* et a confondu ainsi le Créateur avec les créatures. Ephrem a développé la notion d'*ītyā* et l'a appliqué uniquement à Dieu, le désignant comme l'Un et l'Unique dans son mystère éternel.

La position de deux essences divines et éternelles dans le manichéisme est, elle aussi, une atteinte à l'unicité de Dieu et à sa liberté. Connaissant bien cet enseignement (Pr Ref I, Hyp V 129, 44ss), Ephrem récuse l'existence d'un mal ontologique, véritable, créé par un principe mauvais, où l'on voit se profiler non simplement une matière mauvaise, mais où l'on voit à l'œuvre une liberté foncièrement mauvaise qui tente de détruire la liberté du Dieu bon:

Pr Ref I, Hyp IV 180, 39 ss: Il n'y a pas deux *ītyē* qui combattent l'un l'autre, comme Mani l'a prétendu.

Ainsi Ephrem refuse d'appeler le mal un *ītyā* - terme qu'il réserve à Dieu - parce qu'il le considère comme non-existant. Mais le terme *ītyā* a une histoire tellement complexe qu'il n'a pas toujours le même sens et que la possibilité d'une influence d'un auteur sur l'autre n'est pas toujours facile à identifier. Ainsi l'influence de Bardésane sur Mani quant à l'emploi de ce terme demeure-t-elle incertaine. Ce qui est important à connaître, c'est son application par Bardésane d'une façon inégale à Dieu comme *ītyā rābā* et aux ténèbres comme puissance créatrice du Créateur, tandis qu'il se trouve appliqué d'une façon égale aux deux principes dans le système manichéen<sup>83</sup>.

Sachant que le polythéisme ou tout ce qui a trait à le favoriser ne sera pas absent de notre horizon dans les parties suivantes, nous préférons, afin d'éviter tout empiètement ou toute confusion et dans un souci méthodologique qui recherche la clarté, aborder directement la question de l'*atrā*, qui se rapproche de celle du polythéisme.

82) Cf. CH 53, 13: «Les idoles, il (Bardésane) les a rattachées à son Nom et les êtres (*ītyē*) à ses nominations»; cf. aussi HdF 55, 9; 44, 1; 6, 11; CH 16, 9; 3, 5.

83) BECK, *Ephrāms Polemik gegen Mani und die Manichäer*, pp. 40 ss.

b) *Transcendance à l'égard de l'espace-lieu (atrā)*

A côté de l'affirmation selon laquelle Dieu possède un *qnōmā*, la transcendance divine à l'égard de l'espace constitue le second critère du Dieu vrai. Il ne s'agit donc pas d'une question de détail - comme on serait tenté de le croire à première vue -; il s'agit de la définition de l'identité divine. Certes, ce thème s'insère lui aussi dans un contexte polémique que nous allons commencer par élucider.

Dans *Pr Ref I*, Ephrem commence par contester la véracité du dieu de Marcion qu'il considère comme non libre car soumis à deux autres grandeurs, à savoir le ciel qui le porte et l'espace qui l'entoure:

Pr Ref I, Hyp V 134, 47-135, 21: Que Marcion soit interrogé premièrement - étant le premier-. Si les cieux de l'étranger existent par essence (*b-ītūtā*), il sera clair que cet *ītyā* n'est pas un mais deux, l'un étant différent de l'autre. Et si l'*atrā* le contourne, il y aura en plus trois entités (*ītyīn*) et l'*atrā* ne ressemble pas aux cieux ni les deux (ne ressemblent) à Dieu. Il s'ensuit que Dieu est plus faible et plus petit par rapport aux deux et il s'ensuit aussi que l'*atrā* le contourne comme (s'il était) inférieur et les cieux le portent comme (s'il était) faible.

Ephrem argumente ici en se fondant sur la conception de la Toute-puissance de l'*ītūtā* de Dieu que le ciel et l'espace sont incapables de limiter. Par contre, il s'efforce de montrer la faiblesse du Dieu étranger dont l'incapacité de créer son propre ciel et de franchir son espace pour passer à celui du Créateur est une manifestation et une preuve (cf. *Pr Ref I*, Hyp III 44, 20-38). Ainsi le Dieu étranger apparaît-il revêtu d'une faiblesse telle que cette représentation, qui le rend prisonnier d'un espace, trahit surtout une atteinte à l'omniprésence divine:

Pr Ref I, Hyp

II 48, 46-49, 10: Et quand l'étranger sort d'un *atrā* pour venir ici, il est clair qu'il s'est éloigné de son *atrā*. Car ce qui est limité et situé dans un *atrā*, lorsqu'il en sort, en sort tout entier et rien de lui ne reste dans l'*atrā*.

Le Dieu de Bardésane est aussi emprisonné à l'intérieur de l'espace et limité par lui. En plus des raisons avancées contre Marcion et à l'opposé de cet

hérétique, qui a nommé son dieu par le ciel, aussi bien que de Mani qui l'a nommé par la terre, Ephrem craint chez Bardésane une identification de cet espace avec l'*ītūtā* divine, laquelle identification entraîne l'élévation de l'espace à un *ītyā*, à un *agenēton*, c.-à-d. à un dieu:

Pr Ref I, Hyp V 133,25 ss: Ainsi ne convient-il pas de nommer *atrā*, comme Dieu, par l'essence (*b-ītūtā*)

Cependant, Beck attire l'attention sur le fait que cette qualification de l'espace d'*ītūtā* est surtout soulignée dans les hymnes; l'œuvre en prose le qualifie plutôt de corporel et de réel. La juxtaposition de ces deux composantes philosophique et mythologique dans l'enseignement de Bardésane ne l'éloigne pas trop de la position orthodoxe qui situe Dieu dans le ciel et confesse son omniprésence dans la création<sup>84</sup>. L'erreur de Bardésane est d'avoir opposé ces deux lieux.

Mais il demeure vrai que, dans sa lutte contre cette conception de l'espace, Ephrem a voulu surtout sauvegarder la liberté divine de tout lien nécessaire et contraignant à un espace donné:

Pr Ref I, Hyp V 135,47-136, 3: Dans son enseignement, il limite Dieu comme eux, car il donne à l'espace de porter Dieu et il ignore qu'il y a quelque chose en dehors de Dieu qui le contourne.

Limiter Dieu, c'est le priver de sa puissance à tout limiter, de sa capacité à tout commander et, par conséquent, l'abaisser au rang de l'une des forces cosmiques.

Si Marcion et Bardésane ont conçu les deux royaumes en les plaçant en haut ou en bas, Mani les a dressés l'un contre l'autre (Pr Ref I, Marc III 140, 19-39) - allusion aux deux essences éternelles spatialement délimitées l'une par l'autre-. Ayant un grand respect de la perfection divine, Ephrem a décelé une affirmation d'imperfection:

Pr Ref I, Hyp

II 61, 13 ss: Et comment appellerons-nous parfaitement bon, ô Mani, ce qui est limité par le mauvais, ou lumière parfaite ce qui est limité par les ténèbres?

---

84) BECK, *Bardesane und seine Schule bei Ephräm* p. 285.

Enfermé dans son espace, Dieu en est totalement esclave. Cela, d'autant plus que Mani, ne s'étant pas contenté de la notion d'espace (*atrā*), a ajouté celle de terre lumineuse (*ar'ā nahīrtā*) et a considéré ces deux notions comme *ītwātā* (Pr Ref I, Hyp V 134,11; 135, 25-28). Ainsi, Dieu est placé non dans son propre espace, mais dans cette terre de lumière qui le porte.

Après ce bref exposé de ces trois doctrines, examinons de plus près la solution que présentait Ephrem: «Dieu est son propre espace (*atrā*)». Quel est le sens et la portée de cette expression? Dans ses différents écrits et commentaires, Beck l'interprète comme un rejet catégorique de toute dépendance de Dieu à l'égard de ce qui n'est pas Lui, Dieu ne pouvant être limité que par Lui-même. Il la situe en outre dans la continuité de la tradition qui s'inspire de Philon<sup>85</sup>. Certes, aux yeux de Beck, cette solution demeure imparfaite et à moitié réussie, se situant à mi-chemin entre ces doctrines erronées et la solution chrétienne offerte par Augustin d'un Dieu comme acte pur. L'imperfection de la proposition éphrémiennne s'explique par le fait que notre auteur n'a connu à travers Bardésane que la notion d'*asōmaton*, à laquelle il avait recours pour se représenter Dieu comme possédant son propre espace. Toutefois, la question n'est pas réglée en alléguant une explication par l'anthropomorphisme; Beck se contente de dire que c'est l'une des antinomies mystérieuses devant lesquelles l'esprit humain reconnaît son incompréhension. Il nous paraît que Martikainen adopte la même position, insistant sur le caractère mystérieux de ce paradoxe à l'intérieur de l'Être divin qu'il compare au rapport de l'esprit humain au savoir. Comme la mémoire, image de Dieu en ce qu'elle porte les créatures en elle, est mystérieuse et incompréhensible, ainsi en est-il du rapport de Dieu à son espace. Devant cette antinomie, l'esprit humain doit se vouer au silence, image de ce silence qui règne entre le Père et le Fils.

Discutant la thèse de Beck, Noujaim commence par distinguer deux synonymes français du mot «*atrā*»: espace et lieu<sup>86</sup>. L'espace est défini comme une construction de l'esprit qui établit un rapport entre des choses concrètes, le lieu est en relation avec la nature de l'être. C'est le sens «lieu» qui sert à Ephrem à réfuter les doctrines qui ont imaginé des essences éternelles confinées dans des lieux (*atrawātā*) respectifs.

85) BECK cite Théophile d'Antioche, ad Antol. 2, 10:

86) Pour la réponse de NOUJAIM, cf. *art. cit.*, pp. 42-50.

Mais le problème est de pouvoir concilier l'attribution d'un lieu à la divinité qui se comprend dans un projet éphrémien de situer Dieu au sommet et au centre de l'univers et l'affirmation toujours valable qu'aucune catégorie du créé ne peut convenir à cette divinité. Noujaim analyse les textes du *Pr Ref* (I, Hyp III 59,38-39; Hyp V 132, 48-133; 136, 10-11), où l'on rencontre le mot *atrā* et conclut que, dans ce contexte polémique, l'espace est conçu comme proprement physique et la tentative d'inférer une conception limitée et matérielle de Dieu ne paraît pas être trop inconséquente. Dans le passage du *Pr Ref I* qui va de 132, 43 à 133, 43 et bien que la traduction par «espace» soit à préférer, le sens «lieu» n'est cependant pas totalement exclu. Ce qui revient à dire que l'expression «Dieu est son propre espace» peut renfermer la traduction «Dieu est son propre lieu». Dans le dernier passage (*Pr Ref I*, Hyp II 40-42), le mot *atrā* et *dukkā* ou *dukkā*, rencontré 15 fois, se traduit par lieu. Pour les pages 45 à 52, Mitchell préfère traduire par «Domain» (14f), «Plan» (6f), «Region» (3f) et «Space» (1f) et Noujaim commente que les trois premiers sens sont à traduire par lieu et visent la théorie marcionite qui a imaginé le Dieu étranger quittant son lieu et venant dans celui du Créateur; le quatrième sens renvoie à la théorie bardésanite qui a placé les essences éternelles dans un espace. Ainsi Noujaim conclut-il que le mot *atrā* peut être différemment traduit soit par lieu soit par espace, suivant le contexte polémique dans lequel il est employé.

Quelle pourrait être alors la portée et la signification de la traduction «Dieu est son propre lieu»? Dans la pensée d'Ephrem, l'expression «lieu de Dieu» ne signifie pas seulement que Dieu est le fondement de toute chose, mais qu'il est aussi transcendant et délié de toute dépendance à l'égard de tout, y compris l'espace. Autrement dit, l'accentuation est mise sur l'indépendance de Dieu et, dans ce point précis, sur sa capacité d'exister sans avoir besoin d'un espace donné.

Noujaim a bien fait de distinguer les deux sens que renfermait le mot *atrā*, pouvant ainsi établir que les expressions «Dieu a son propre espace» ou «son propre lieu» ne sauraient s'interpréter dans un sens matérialiste. Reste à noter que c'est toujours le contexte polémique, comme il a été le cas pour la notion *qnōmā*, qui contraignait Ephrem à l'emploi de telles catégories qui prêtent à équivoque et qui semblent conduire à des antinomies. Beck nous laisse insatisfait quant à l'explication et le développement du «comment» de la limitation de Dieu par lui-même et du rapport que Dieu pourrait avoir à son



espace. Bien sûr, il aurait répondu que cette antinomie constituait le mystère divin inaccessible et qu'il nous était interdit - ou qu'Ephrem s'est lui-même interdit - de «scruter» tout ce qui a trait à l'*ʾitūtā* divine. Quoiqu'il en soit, des expressions qu'on juge imparfaites ne doivent pas nuire au fond même d'une pensée et de ses affirmations principales. Encore faut-il prendre en considération la distance dans le temps, laquelle rend la tâche de l'herméneutique de plus en plus difficile et hypothétique.

c) *Liberté à l'égard du destin et d'un mal de nature*

La transcendance à l'égard du destin est l'un des aspects de la liberté de Dieu la moins développée dans les écrits d'Ephrem et la moins analysée par les commentateurs. A notre connaissance, elle est totalement absente de l'œuvre en prose d'Ephrem et se trouve presque exclusivement exprimée dans les hymnes *Contra Haereses*. Encore faut-il préciser qu'Ephrem ne lui y consacre pas une étude systématiquement suivie et détaillée. Dans ce paragraphe, nous espérons pouvoir rendre compte de la position de notre auteur face à cette force inconnue et mystérieuse à laquelle faisaient foi les enseignements des Chaldéens.

Dans la reconnaissance du destin, Ephrem a discerné non seulement une atteinte à la liberté humaine mais aussi et surtout un affaiblissement de la Toute-puissance divine. Il refuse qu'une puissance aveugle puisse exercer une contrainte sur la liberté de Dieu et venir s'interposer entre Lui et sa création:

CH 6,11: Rejette le blasphème terrible des Chaldéens,  
 Qui ont courroucé le Créateur et lié sa force (*šūlṭānēh*),  
 Comme s'Il (pouvait être) mené avec contrainte,  
 aveuglément.  
 Ils ont rendu sa pensée prisonnière des étoiles.

C'est parce que Dieu est le maître absolu de l'univers qu'il est fondé et justifié que Lui seul puisse le gouverner:

CH 6,24: Sache que le Seigneur de tout  
 Mène toute chose.

Cette seigneurie doit s'étendre à toute la création. C'est d'ailleurs elle et non l'action du destin qui explique le phénomène de la diversité des natures et des espèces. Dans cette même perspective et niant l'existence d'une nécessité

naturelle absolue, Ephrem rattache directement les variations survenant dans la nature à la volonté du Créateur:

CH 53,10: (L'ensemble) des créatures forme la création  
Et bien que leur nom soit identique  
Leurs natures sont différentes  
En raison de la volonté du Créateur.

Comme dans CH 11,9, Ephrem reprend ici l'argument biblique selon lequel un Dieu unique règne sur tout. Les Chaldéens, dit-il, ont divisé le Nom de Dieu en plusieurs, limitant ainsi son pouvoir.

Plus important encore aux yeux d'Ephrem son essai de rattacher directement la liberté humaine à son prototype, la liberté divine. Là aussi, il rejette tous les intermédiaires susceptibles de nuire à l'une ou à l'autre, ou mieux, ne peuvent nuire à l'une sans nuire à l'autre. Dans une question aussi fondamentale, Ephrem n'acceptait aucun compromis et posait un dilemme indiscutable:

CH 6,23: Si le destin est la vérité dans ce qu'il dit  
Et si l'homme, sans lui, est incapable de penser  
(Il s'ensuit) nécessairement qu'au sujet de tous nos  
mouvements, nos paroles et nos pensées  
La vérité a été dite en tout.  
Mais s'il est trompeur, il se doit de se taire  
Et nous (devons) proclamer que la liberté est la source de la  
pensée.

Ce dilemme est d'autant plus durci que le danger d'un emprisonnement ne menace pas uniquement la pensée humaine, mais aussi la pensée divine (cf. aussi 6,11, ci-dessus cité). Si le destin est la source de la pensée, ce n'est plus seulement la liberté humaine qui se trouve privée de sa capacité de discernement qui sous-tend toute décision libre; la liberté divine subit de même une grande destitution en attribuant à une force étrangère la capacité de l'éclairer et de la guider. Ephrem refuse d'admettre que la liberté ou n'importe quel don humain soit accordée par des étoiles; Dieu seul en est la source véritable et première.

A côté du destin, c'est la tentative d'ontologiser le mal qui, aux yeux d'Ephrem, constitue un danger à la liberté de Dieu:

CH 28,7: Et s'il y avait eu un *ītyā* mauvais, belliqueux,  
Il aurait donc combattu autrefois  
Contre le Créateur et non contre la créature.

Un mal de nature s'affirme donc comme une force originale et éternelle, non seulement à côté de Dieu, mais contre Lui. Il suffit de suivre les commentaires d'Ephrem des enseignements de Mani, Bardésane et Marcion pour se rendre compte quel préjudice un mal de principe pourrait porter au principe bon et de quelle aliénation il rend esclave sa liberté. Cela est incontestablement affirmé chez Mani, qui a clairement professé deux principes opposés l'un à l'autre: Dieu et la *hylē*, la lumière et la ténèbre. Il les a même considérés comme des adversaires:

Pr Ref I, Hyp III 71, 33 ss: Car la lumière est l'antagoniste (*saqūblā*) de la ténèbre et ce qui la supprime. Et toutes les fois qu'il leur plaît, ils disent qu'elle (la ténèbre) a de la passion pour elle (la lumière). Mais comment l'opposé désire-t-il son opposé?

Titus de Bostra et Epiphane de Salamis, deux hérésiologues du quatrième siècle et grands défenseurs de la doctrine orthodoxe contre l'enseignement manichéen, ont souligné cette opposition. Titus l'explique par le mouvement de *hylē* qui se dirige vers la lumière en pleine connaissance de cause. Epiphane, lui aussi, soutient que *l'archē* et *l'exousia* de la ténèbre luttent contre Dieu et parviennent à lui dérober la *dynamis* ou, comme Mani l'appelle, l'âme. De cette façon, la ténèbre finit par prendre le dessus sur Dieu, qui devient incapable de reprendre cette âme. En qualifiant la ténèbre d'active (Pr Ref I, Hyp II 1, 28-40), il nous paraît que l'interprétation d'Ephrem se rapproche de celle de Titus et d'Epiphane. En effet, la ténèbre dans ce processus originaire qui se déroule entre les deux principes, convoite dès le début le royaume de la lumière essentiellement bonne et remporte une victoire provisoire. Mais attribuer un mouvement libre et conscient à cette ténèbre qui ne possède pas de nature propre ni d'espace propre à partir duquel elle peut entamer son mouvement semble être aux yeux d'Ephrem une contradiction. Pour lui, si mouvement il y a, c'est grâce à l'attraction qu'exerce la lumière sur la *hylē*. Autrement, la ténèbre est incapable de se mouvoir d'elle-même.

Un autre point qu'Ephrem critique dans la doctrine manichéenne est le caractère haïssable (*sanyā*) de la ténèbre. Il se demande comment l'on pourrait attribuer alors sa création à Dieu si ce «mauvais» est une qualité

intérieure. Il nous paraît qu'Ephrem exprime indirectement ce caractère haïssable de la ténèbre, uniquement pour en montrer l'opposition au bien:

**Pr Ref I, Hyp III 60,19 ss:** Et si les entités dépendaient de lui (c -à-d. du vouloir divin) et existaient par sa force, elles non plus ne (sauraient) être des *ītyē*. A plus forte raison, la ténèbre qui se trouve exister elle aussi par la force du Bon.

Autre est la doctrine bardésanite qui a qualifié la ténèbre de mal «dormant» (*bīštā d-dāmḵā hwāt*):

**Pr Ref I, Hyp III 56,5-12:** Qui donc a éveillé le mal qui dormait, a donné de la force à ce qui en était privé et a trouvé un moyen et imaginé une cause pour permettre au mal de traverser la limite, (lui) qui n'a jamais traversé ses limites.

Cette conception d'un mal impuissant aboutit à écarter toute opposition directe de la ténèbre contre Dieu; elle tend aussi à résoudre le problème du mal en cherchant à innocenter Dieu<sup>87</sup>.

A part cette distinction fondamentale, Bardésane se sépare aussi de Mani en ce qu'il a considéré la ténèbre comme un élément et un élément «formé», «créé» (*met 'abdānā*) tandis que Mani l'a élevé au rang d'un principe<sup>88</sup>. En plus, Bardésane a séparé les éléments, y compris la ténèbre, de la *hylē*; dans le manichéisme, la ténèbre peut s'identifier à la *hylē*.

Plus proche de Mani que de Bardésane, Marcion a conçu la *hylē* comme incréée, éternelle<sup>89</sup>. Comme nous allons revenir sur le rôle de la *hylē* dans la création dans la partie consacrée à la liberté créatrice de Dieu, nous tâcherons ici de faire le point sur deux controverses qui la concernent: la question de son caractère mauvais et celle de sa considération comme un troisième principe.

A l'encontre des affirmations de Harnack, il semble que Marcion a qualifié la *hylē* de mauvaise. En effet, c'est dans le but d'écarter toute caractéristique gnostique de la pensée marcionite que Harnack écrivait que la matière mauvaise n'a pas joué grand rôle ni dans l'exégèse ni dans les

87) C'est ici que BARBARA ALAND relève l'un des traits gnostiques de Bardésane. Cf. son article, *Mani und Bardesane*, p. 128.

88) Cf. *CH* 3,2.

89) Dans ce paragraphe, nous discutons l'article de BECK, *Die Hylē bei Marcion*.

affirmations particulières de Marcion; celui-ci n'ayant enseigné que l'existence de deux dieux<sup>90</sup>. Qu'en pense Ephrem? Beck attire l'attention que souvent Ephrem met les trois «hérétiques» sous un même dénominateur. Ainsi rencontre-t-on chez lui l'affirmation que la *hylē* est une *ītūtā*, ce qui, en fait, n'est vrai que pour Mani, l'essence divine chez Bardésane étant la ténèbre. Mais quand il s'agit de la *hylē* chez Marcion, Ephrem semble la décrire comme une puissance qui s'oppose à Dieu (CH 14,8) et qui Le rend dépendant d'elle dans l'acte créateur (CH 14,19); parfois même il personnifie cette *hylē* (Pr Ref I, Hyp V 141; CH 48,3), parlant d'un contrat entre elle et le Créateur. Dans sa critique même d'un mal comme grandeur physique qui empêche toute différenciation entre le bien et le mal (CH 48,13), Ephrem insinue que Marcion n'était pas loin de considérer la *hylē* comme mauvaise. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'une identification de la *hylē* à Satan (comme il est dit dans 48,16). Beck croit qu'Ephrem a devant les yeux les Marcionites et non Marcion lui-même. Cela s'intègre très bien dans la thèse de Beck, qui distinguait entre l'enseignement de Marcion et celui des Marcionites. Ce sont ces derniers qui ont professé les trois principes et identifié Satan avec la *hylē*; Marcion et l'Eglise marcionite officielle du temps de Marcion n'ont enseigné que deux dieux.

Il nous reste à examiner si la *hylē* a été considérée comme un troisième principe à côté des deux dieux. Les témoignages à ce propos ne sont pas non plus unanimes. Certains témoins et commentateurs du marcionisme, tels que Rhodon et Prepon, parlent de trois natures, plaçant la *hylē* entre le Dieu bon et le dieu juste. Adamantius, par contre, parle du mal comme troisième principe sans l'identifier pour autant avec la *hylē*. Pour Harnack, c'est seulement dans le mythe créateur que la *hylē* joue le rôle d'un troisième dieu: elle est présentée comme collaborant à la création de tout, y compris l'homme.

Parlant de Bardésane, Ephrem nous le présente luttant contre les deux dieux de Marcion et défendant l'unité de la réalité, laquelle, selon Bardésane, est divisée à cause de cette division dans la divinité (CH 40,11-12). A étudier les textes concernant Marcion, il ressort qu'Ephrem ne mentionne presque jamais un troisième dieu, exception faite de quelques passages tels que Pr Ref

---

90) HARNACK, *Das Evangelium von Fremden Gott*, p. 140.

II, Marc I 53,2-13, où l'on assiste à une description des trois dieux de Marcion à côté des sept dieux de Bardésane et des deux dieux de Mani. Pour expliquer cette quasi disparité ou hétérogénéité dans le témoignage d'Ephrem, Beck revient à sa thèse d'un groupe spécial de Marcionites qui a enseigné l'existence de trois dieux à côté de la doctrine mauvaise traditionnelle de deux dieux. Pour la discussion de cette thèse, il nous paraît préférable de nous reporter à plus tard, où tous les éléments de la question seront présents, notamment le rôle de la *hylē* dans la création.

Faut-il admettre avec Beck que Marcion lui-même n'a pas conçu la *hylē* comme une grandeur personnifiée qui se pose et s'oppose au Créateur? N'est-ce pas le même souci de rapprocher la doctrine marcionite de la vision orthodoxe qui pousse Beck à réhabiliter la *hylē* en lui accordant cette neutralité enseignée par les Grecs? Beck dit clairement que c'est la gnose qui a fait du mal un principe physique, se constituant à travers le mélange et la victoire des éléments mauvais. Faut-il conclure au caractère non-gnostique de Marcion? De toute façon, nous aurons à discuter encore une fois ce caractère mauvais de la *hylē* en ayant recours à d'autres spécialistes<sup>91</sup>. Contentons-nous pour le moment de souligner la concordance d'Ephrem avec une vision mauvaise de la *hylē*; une théorie trop subtile, comme celle de Beck, n'est pas toujours la meilleure.

## 2) La liberté comme expression d'une harmonie entre la volonté et la nature divines

Ce paragraphe ne constitue qu'une introduction aux deux suivants intitulés la liberté créatrice et la liberté salvatrice, la volonté divine étant une volonté qui crée et qui sauve. La raison qui nous a conduit à lui consacrer un exposé à part était l'idée d'insister sur l'harmonie entre la nature et la volonté divines, croyant par là établir un lien entre ce que nous avons dit de l'*itūtā* et ce que nous allons dire de ses manifestations les plus fondamentales.

Appliquons-nous d'abord à l'analyse de la volonté et du lien qu'elle

91) Cf. plus loin l'opinion de BARBARA ALAND, p. 60, n.98. A. ADAM, dans *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, qualifie la *hylē* de «böse»: «Der Schöpfer war für ihn ein untergeordnetes Wesen, der Demiurg, der aus der *Hylē*, der bösen Materie, die Welt gebildet hatte» (p. 146).

établit entre les trois personnes divines. Dans un premier lieu, cette volonté apparaît comme la volonté du Père:

SdF 2,643-648:

Vrai est donc l'Engendreur,  
Il existe en nom et en réalité.  
Comme il ne convient pas maintenant  
Qu'il ait deux volontés,  
Ainsi convient-il que les deux (= le Père et le Fils)  
Existent dans leur (propre) réalité.

Bien que les hymnes ne nous offrent pas une analyse permettant une compréhension de la nature de cette volonté, elles nous renseignent qu'elle est, à l'instar de l'*ītūtā*, appliquée au Père. Elles nous renseignent aussi qu'elle est en accord total avec la nature divine:

CH 32,15: Aussi la volonté qui est celle de l'essence divine (*ītūtā*)  
N'est pas son opposé ni son ennemi,  
De sorte qu'elle contraigne et s'efforce d'amener la Majesté  
(de Dieu)  
A devenir petite ou à subir un changement.  
Car, dans la dispute, ne sont pas mis sur un même pied  
d'égalité  
La volonté et la nature de l'essence divine.

Et dans la strophe suivante, il est dit que l'essence divine ne change pas, même après son revêtement de la nature humaine. Cette essence, qui ne grossit ni ne se rapétisse, s'accommode parfaitement de tous les changements dont la volonté est l'unique source. L'insistance d'Ephrem sur un état permanent et inchangeable de l'*ītūtā* est une réponse aux Ariens, qui ont voulu déceler dans les faiblesses du Christ un signe de sa condition créée et une réfutation de la théologie marcionite, qui lisait dans les grands événements de l'histoire du salut des changements qui altéreraient la nature divine elle-même. Autrement dit, si la volonté est l'organe de la révélation de Dieu, l'essence demeure cachée. Ce paradoxe de la foi, Ephrem le compare à l'image du miroir (CH 32,3-16) avec la différence que le miroir est passif tandis que c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de se rapprocher de l'homme. De Halleux appelle cette théologie éphrémiennne de l'automanifestation de Dieu par sa volonté une théologie dialectique: en se révélant, Dieu

demeure caché; il s'approche de l'homme tout en demeurant lointain<sup>92</sup>. Dans sa kénose, la transcendance divine ne subit aucun dommage; le mystère de la majesté reste l'éternel en entrant dans l'histoire.

Cette unité de la volonté règne aussi entre les trois personnes de la Trinité:

SdF 4, 193: Il n'y a pas (entre eux) de division  
(Car) une seule volonté y règne.

Elle est surtout affirmée pour le Père et le Fils.

SdF 2, 601: Ils sont un par une seule volonté,  
Ils sont deux par deux noms.

La non-mention de l'Esprit-Saint s'explique ici par le caractère exclusivement anti-arien et non anti-pneumatomaque des SdF. Dans Pr Ref II Marc II 75, 1ss, Ephrem attaque explicitement les Marcionites, qui imaginaient deux volontés contraires chez l'étranger et le Créateur. Ephrem répond que, parce qu'ils veulent par une même volonté, ils sont tous les deux Dieu. Dans un passage de l'HdF (40,7), la présence de l'Esprit paraître être incluse et la relation entre les trois personnes divines se base sur le respect et la liberté; entre elles, toute contrainte est bannie et l'obéissance de l'une à l'autre se fait dans l'amour et l'ordre.

Quant à la manière dont la volonté divine s'acquitte librement de ses activités créatrices et salvatrices, cela sera développé dans nos deux prochains paragraphes.

### 3) La liberté créatrice

Pour Ephrem, le troisième critère de la véracité de Dieu est sa puissance de créer *ex nihilo*, puissance qui le distingue de l'homme dont la création nécessite un prédonné (SdF 2,515ss) et est soumise aux règles de l'art. Par son activité créatrice, l'homme réalise ce qui est déjà donné en puissance et cette activité est prisonnière de son effort, de son propre je qu'il cherche à représenter et d'un perpétuel besoin pour l'action qui lui permet de s'exprimer et de se réaliser. Par contre et loin d'être dépendant des règles de l'art, c'est

---

92) DE HALLEUX, *art. cit.*, p. 47.



Dieu lui-même qui les pose. A elle seule, sa volonté est suffisante et sa Toute-puissance et son apanage consistent à créer les éléments premiers indispensables à toute créativité humaine. Dans la théologie d'Ephrem, il faut préciser que cette force créatrice est la force de l'amour, qui permet à l'être d'entrer dans l'existence. Le vocabulaire éphrémien la rend par *brā* pour la distinguer de la création humaine qu'il désigne par le mot *ʿebad*<sup>93</sup>. Cependant, dans les Pr Ref et dans Eccl., c'est plutôt le mot *ʿebad* qui désigne cette activité créatrice divine. Là, on est devant une distinction entre *ʿabōdūtā* pour désigner la création ex nihilo et *ūmānūtā*, d'ailleurs lié à *yūlpānā* et au besoin humain, qui sert à désigner la créativité humaine<sup>94</sup>:

Eccl 45,22: Au lieu de la force créatrice (*ʿabōdūtā*), il (l'homme) possède la technique (*ūmānūtā*)  
Et au lieu du signe (*remzā*) qui crée tout, il possède l'inclination qui entreprend tout  
Et l'enseignement (*yūlpānā*) qui parfait tout.

Cette *ʿabōdūtā* est caractérisée par sa transcendance à l'égard de toute fatigue parce qu'elle n'a pas besoin de la *yūlpānā* et n'est jamais faible lors de son activité; Dieu crée par un simple signe de sa volonté (*b-remzā d-sebyānā*). C'est finalement cette *creatio ex nihilo* qui finit par distinguer l'*ʿabōdūtā* et l'*ūmānūtā* et le propre de celle-là se limite à la possibilité de la création des éléments premiers. Le souci d'Ephrem de placer Dieu au-dessus de l'*ūmānūtā* se justifie par son opposition à tout assujettissement de Dieu à ce qu'on appelle art des astrologues, qui laissent croire que le destin procède par comput (*ḥūšbānā*)<sup>95</sup>. Parfois, cette transcendance est autrement exprimée en insistant sur l'aptitude de Dieu à posséder une *ūmānūtā* parfaite:

93) Cf. N. EL-KHOURY, *Interpretation*, p. 39.

94) Pour ce qui concerne l'*ʿabōdūtā* et l'*ūmānūtā*, nous nous inspirons de l'art. de BECK, *Technē und Technites bei dem Syrer Ephrām*.

95) Cf. CH 11,10: Car ce n'est pas par la prière que le destin  
A donné la révélation, comme ils le disent;  
C'est un comput, à leur (propre) dire.  
Celui qui l'apprend peut, par lui, tout sonder.  
Comme ils se tenaient entre l'apparence trompeuse et le glaive brandi,  
Ils se sont précipités et ont lié l'interprétation du rêve à une autre force,  
Laquelle ne (peut) être soumise à la technique (*umānūtā*) des Chaldéens.  
A la prière, ils ont accordé une volonté.

CH 5,11: «Adam a engendré Seth à sa ressemblance et à son image». Le Créateur, en effet, a vu son image qui s'est formée. D'après Lui, Il l'a de nouveau scellée et le sceau (*ṭab<sup>ε</sup>ā*) s'est scellé lui-même. Celui-là est l'artiste qui peut tout.

Dieu apparaît ici comme un artiste tout-puissant, qui se situe au-dessus du destin et de l'art des astrologues et qui dépasse toute *ūmānūtā* dont la condition est d'être liée à une matière prédonnée et au recours à l'instrument. En Dieu, par contre, la volonté est identique à l'œuvre (SdDN p. 335) et tout passage par l'*ūmānūtā* doit être considéré comme un abaissement de la condition divine à l'homme dont la volonté est soumise à l'*ūmānūtā* (SdDN p. 395). L'homme ne peut créer comme il veut et sa volonté peut être vouée à l'échec (SdDH p. 401). Parce que l'*ūmānūtā* est elle-même création de Dieu, elle ne saurait se transformer en maître; elle est créée en vue de l'homme afin de lui enseigner comment de quelque chose il peut créer quelque chose. De cette limitation dans la créativité humaine, Ephrem laisse insinuer une quasi-preuve de l'existence de Dieu qui s'institue par ce renvoi de l'imperfection à la perfection, d'une créativité humaine limitée à une créativité divine parfaite. Il a aussi perçu combien profond était l'abîme qui sépare le Créateur de la créature, l'*ītūtā* indépassable de la divinité de la faible condition de l'humanité:

SdF 2,413-417:

L'homme fait de quelque chose, Dieu de rien;  
Comme notre condition créée n'est en rien semblable à  
l'essence divine (*ītūtā*)  
Ainsi, en rien, lui ressemble-t-elle par la force créatrice.

En ce qu'il a insisté sur la puissance absolue de Dieu capable de créer *ex nihilo*, Ephrem s'éloigne de la tradition grecque qui a centré sa problématique sur une matière incréée. Il voyait dans un recours à une matière non seulement un signe de la faiblesse divine (SdF 2,371) mais surtout, comme nous l'avons souligné au début de ce paragraphe, une mécompréhension de l'identité du vrai dieu:

SdF 2,411: Si Dieu est (vraiment) Dieu,  
Sa volonté est (alors) capable de tout.

Cette insistance sur la volonté s'insère dans un contexte polémique

contre toute interprétation qui, voulant mettre en valeur la création par la Parole, conclut à une incapacité de la volonté divine de créer du fait de son caractère silencieux. Ephrem fait l'apologie de cette volonté divine libre qui ne tombe pas sous la matière (SdF 377ss) et la présente avec un pouvoir tout-puissant:

SdF 5, 25ss: Le disciple ne peut saisir  
 Combien grande est la force du Créateur.  
 Il ne peut circonscrire ce qu'il a créé  
 Ni combien il peut créer.  
 Ces créatures qu'il a créées  
 Et ces œuvres qu'il a faites  
 Ne sont pas à elles seules  
 Toute la force du Créateur.  
 Non qu'il ne peut (continuer) à créer  
 S'en est-il abstenu.  
 Sa volonté est illimitée;  
 S'il le veut, il peut créer tous les jours.

A la plainte de la petitesse de la création face à la Toute-puissance de cette volonté divine, Ephrem répond que Dieu est maître de sa volonté; il possède une *autexusia*, une *šūlṭānā* sur sa volonté. Celle-ci ne saurait se déployer dans une anarchie et un désordre qui laissent pressentir un déséquilibre dans la personnalité divine. Mais cette limite, Ephrem la justifie aussi en vue de l'ordre et pour l'utilité de la création elle-même. Pour la prouver, il se sert de l'image du ruisseau dont le cours risque de causer des dégâts s'il ne suit pas un itinéraire et un but précis. Autrement dit, la volonté divine n'est pas sans limite et sans frein; elle est celle d'une personne qui peut se contrôler et tenir sa liberté en main. Si par sa création Dieu montre la force de sa volonté, en cessant de créer il montre sa liberté:

SdF 5,111ss: Ce n'est pas en mesure de sa puissance que le Créateur crée.  
 Il crée, non autant qu'Il peut  
 Mais autant qu'il convient.  
 S'Il continuait (sans arrêt) à créer  
 Et si son acte créateur (*‘abōdūtā*) était sans limite,  
 On aurait affaire à une nature désordonnée,  
 Privée de tout discernement (*pūršānā*).

Elle serait semblable à une source  
 Qui coule et va aveuglément son cours;  
 La source étant prisonnière de sa nature,  
 Incapable d'arrêter son cours  
 Serait le Créateur  
 Qui ne maîtrise pas sa volonté (*dlā šālīṭ 'al šebyānēh*)  
 Ainsi, s'Il ne laissait pas couler (la source de la création),  
 Il ne nous aurait pas révélé sa volonté;  
 De même, s'Il ne cesse pas (de créer)  
 Il ne peut nous montrer sa seigneurie (*šūlṭānēh*).

S'agissant de la création *ex nihilo* et de cette insistance sur la *šūlṭanā* de la volonté divine, Ephrem polémiqueait contre cette pensée dualiste qui a son origine dans la pensée grecque. En effet, notre auteur a connu cette tradition grecque reprise par Marcion, Bardésane et Mani, notamment dans leur enseignement sur les caractéristiques non bibliques de la *hylē*, raison sur laquelle Ephrem se basait pour la rejeter (CH 14,7; 48,2)<sup>96</sup>. Vu l'importance qu'occupe la polémique contre la *hylē* dans l'œuvre éphrémiennne, nous cherchons dans la suite à expliciter son contenu et sa portée.

Il revient à Marcion, selon Ephrem, d'avoir introduit la notion de la *hylē* et de l'avoir établie comme collaboratrice avec le Créateur dans la création du cosmos:

CH 48,1: Marcion, qui a parlé de l'Etranger  
 S'est éloigné lui-même de l'Etranger  
 Car l'Etranger même n'a pas nommé (*šamāh*)  
 La *hylē*, que le renégat a introduite.  
 Ô avorton, qui viens de voir la lumière du jour,  
 De qui as-tu appris qu'un contrat  
 A été conclu entre la *hylē* et le Créateur  
 Et qu'Il l'a trompée et qu'elle l'ait trompé  
 Et (qu'ainsi) le contrat a été annulé?  
 Louange à Celui qui est le seul par essence.

96) NABIL EL-KHOURY expose dans son livre les trois sens de la *hylē* chez les Grecs: la *prōtē hylē* qui est la *physis* des Présocratiques, ce prédonné qui constitue le fondement de devenir des choses; la *deuterō hylē* qui signifie ce devenir en relation avec un objet donné et la *hylē noēta*, cette matière qui devient intelligible grâce à un dire sur la chose. Mais le lien de ces trois sens avec ce qu'il dira de la conception de la *hylē* chez Marcion, Bardésane et Mani nous est demeuré obscur.

Nous avons discuté plus haut la question de savoir si la *hylē* chez Marcion était aux yeux d'Ephrem une puissance anti-divine et nous avons été amené, à la suite de Beck, à distinguer de Marcion une tradition marcionite particulière, qui semble avoir tenue la *hylē* pour un principe à côté des deux dieux. Mais pour la question de la création, il semble que le mythe développé par Marcion parle clairement de la dépendance de Dieu à l'égard de la matière et de la tentative ultérieure de Dieu à s'affirmer comme la seule source de la création de l'homme et du cosmos<sup>97</sup>:

CH 48,4: Et si le corps n'était pas de la *hylē*  
 Mais de ses possessions,  
 Ni l'âme du Créateur  
 Mais une possession du Créateur,  
 On aurait (alors) deux (sortes de) seigneurs (*māryē*):  
 Les possesseurs et leurs possessions (*qenyāneyhūn*).

Dans ce texte, la *hylē* est nommé «seigneur» (*māryā*) comme le Créateur et chacun d'eux a sa possession et son règne. On a l'impression qu'il ne s'agit pas seulement d'une collaboration mais d'une concurrence, voir même d'une tension et peut-être d'une opposition. Beck se demande si ce texte n'est pas plutôt dans la ligne de la doctrine manichéenne. Mais il finit par conclure que le concept *qenyānā*, bien qu'il appartienne à la fois à Mani et à Marcion, est employé ici contre Marcion.

Cependant et en dépit de l'interprétation de Michel le Syrien qui considère la *hylē* marcionite comme un troisième principe par lequel le démiurge, dans le but de vaincre le mal, a construit le monde, celle-ci n'est pas élevée au rang divin bien qu'elle possède certaines caractéristiques telles que son caractère incréé et éternel. Mais ce qui est important à souligner, c'est son caractère mauvais qui met en évidence non seulement la médiocrité et la défectuosité de la création, mais la limitation du dieu juste<sup>98</sup>. Cela permet à Marcion de représenter son Dieu étranger comme totalement libre de toute contrainte exercée par la *hylē*.

97) Cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 295 ss.

98) Cf. B. ALAND, *Marcion*, p. 428: «Was schliesslich die Materie anlangt, so wird Marcions Ansicht darüber nicht sehr deutlich. Sicher ist, dass er sie für ungeschaffen und ewig und auch für grundschlecht hielt».

Pour le dire en bref, la réponse d'Ephrem à une telle conception de la *hylē* et de son rôle est philosophico-théologique. Selon lui, en effet, la différenciation dans les genres et les espèces demeurerait mystérieuse si l'origine en était une *hylē* une et unique. L'unique source du *qnōmā* des créatures ne peut être que la volonté divine qui crée tout *ex nihilo*:

CH 53,10: Car, mes frères,  
(L'ensemble) des créatures forme la création  
Et, bien que le nom soit identique,  
Leurs natures sont distinctes  
A cause de la volonté du Créateur<sup>99</sup>.

Si Bardésane reprochait à Marcion la profession de deux dieux, il partageait cependant avec lui une création à partir des éléments, tout en essayant de sauvegarder quelque peu la transcendance divine en représentant l'*ītyā rābā*, le *poqēdkūl* et le *šālīṭ b-kūl* comme maître des éléments, bien qu'ils soient comme Lui incréés et éternels. Si l'on se réfère au LLP, le Dieu de Bardésane nous apparaît comme totalement caché; ce sont les *ītyā* qui existent dans l'*atrā* et qui, sous l'impulsion du mouvement du vent, occasionnent le mélange. Avec l'aide de son Logos, Dieu sépare les *ītyē*, rétablit l'ordre en envoyant la ténèbre dans les profondeurs et en constituant le monde du mélange restant. De ce mythe, il ressort que Bardésane accorde aux *ītyē* une puissance créatrice, qu'il les pose au fondement même de la création:

CH 3,7: L'erreur des Grecs a été transmise par Bardésane  
Car il enseignait que par les êtres (*ītyē*)  
Tout a été créé et fondé.

Mais la conséquence fondamentale d'un tel axiome est la réduction de la création à un événement nécessaire, où la liberté divine n'est qu'un opérateur à l'intérieur d'une chaîne de causes et d'effets<sup>100</sup>; l'effet - ou mieux le but - de

99) Cf. aussi *Pr Ref* I, Hyp III 60, 8 ss; *CH* 28, 8.

100) Cf. ALAND, *Mani und Bardesanes*, p. 134: «Ephraem betont mehrfach, dass für Bardesanes und Mani die Finsternis Anlass für die Schöpfung gewesen sei (*Pr Ref*, éd. MITCHELL I, p. 141, 9-17; II, p. 215, 19-22), was nichts anders bedeutet, als dass sie durch die Finsternis entstandene Vermischung der reinen *ītyē* bzw. des liches mit der Finsternis die Erschaffung der Welt notwendig gemacht hat».

cette création est de permettre la purification de la partie-lumière emprisonnée dans le mélange.

Qu'en est-il maintenant de la *hylē* ? Faut-il admettre avec Aland l'identification de ces cinq éléments bardésanites avec la *hylē* ? Quoiqu'il en soit, Ephrem a parlé clairement de la *hylē* chez Bardésane et, le fait de l'avoir associé à Marcion et à Mani ne signifie rien d'autre qu'une allusion au caractère mauvais de cette *hylē*:

CH 14,7: Et voyez: un sont tous les fils de l'erreur  
(Car) des grecs, ils ont repris un nom unique et haïssable,  
La maudite *hylē*.

Pour éviter toute injustice à l'égard de Bardésane, il faut reconnaître que sa conception de l'homme était plus optimiste et plus positive que celle de Marcion et de Mani, notamment dans la défense de la liberté humaine développée dans le LLP. Ce qui chez lui demeure suspect pour une vision orthodoxe, c'est la conception d'un Dieu qui n'est pas source de la matière bien qu'il soit dit Créateur et qui n'est pas le seul *ītyā* bien qu'il soit désigné comme *ītyā rābā*. Dieu est plutôt envisagé comme un démiurge, comme un organisateur dans un cosmos, où les éléments premiers sont déjà donnés. Sa tâche consiste principalement et en définitive à réconcilier les *ītyē* et à créer entre eux une liaison harmonieuse (Pr Ref II, Bard 157, 1-5); le Dieu de Bardésane est non seulement incapable de former les *ītyē*, mais il ne peut les détruire (Pr Ref II, Bard 157, 13ss). D'autant plus que Bardésane attribue la création du corps aux *mdabrōnē* qui, sans être essentiellement mauvais, ne sauraient posséder la bonté et la toute-puissance du Créateur (Pr Ref I, Hyp V 124, 11-18). Tout cela contribue à prouver la faiblesse du dieu de Bardésane face à cette série d'intermédiaires créateurs.

Dans le système manichéen, la représentation de la *hylē* se distingue de ce qu'elle était chez Bardésane. Ici, elle est identifiée à la ténèbre et dotée d'une puissance active<sup>101</sup>. En effet, c'est elle qui convoite le royaume de la lumière qui est essentiellement bon, l'attaque et remporte victoire (Pr Ref I, Hyp II 1, 28-40). La libération n'aura lieu que plus tard, lorsque le premier homme (*nāšā qadmāyā*) - qu'il ne faut pas confondre avec Adam - se réveille, reprend

101) ALAND explique ce caractère actif des ténèbres par le fait que Mani, se limitant à deux principes, devait leur attribuer des caractéristiques telles qu'ils puissent occasionner le mélange.

connaissance et reconquiert les lieux occupés par les fils des ténèbres (Pr Ref I Hyp III 1, 28-40). Quant à la création du monde, elle adviendra dans une seconde phase. Et, comme elle est exprimée dans un style plus ou moins mythique, les interprétations sont diverses et parfois contradictoires. Commentant la doctrine manichéenne, Titus de Bostra attribue la création du corps au mal; l'âme, elle, provient du bien. Il croit comprendre que la formation du monde n'a pas été voulue par Dieu. Qui est alors à l'origine de ce monde: est-ce la *hylē* mauvaise et sans *gnosis*, ou Dieu qui, tout en ne l'ayant pas voulu, a été contraint de le concevoir et de le porter à l'existence? Epiphane voit le commencement de la création dans un mouvement de contrainte que la ténèbre exerce sur Dieu et finit par lui dérober l'âme. Mais l'entrée de l'âme dans le corps, souligne Epiphane, est contradictoirement éclairée par Mani qui la décrit tantôt comme un emprisonnement dans le corps, tantôt comme un envoi effectué par une décision libre afin d'emprisonner les animaux sauvages. Sérépion de Thmuis, auteur d'un écrit contre les Manichéens, attribue la création à l'œuvre du mal; l'âme est de Dieu, mais son envoi dans le corps est une action du mauvais: «Der Böse sei nicht die Ursache der Seele noch habe er die Substanz der Seele geschaffen, er sei nur der Bewirken ihrer Einführung in den Körper» (Leg. gr. s. 98, 32-99, 7 et PG 18, 1249 A)<sup>102</sup>.

Ephrem, certes, est loin d'expliquer la création comme une contrainte exercée sur Dieu. L'interprétation qu'il en donne est plutôt celle d'une émanation, à partir de l'âme, d'une substance éternelle et inchangeable qui fait perdre à l'homme sa liberté:

Pr Ref I, Hyp V 181,48-182 ss: Parce que les âmes proviennent de quelque chose, comme ils disent, leur liberté aussi se trouve liée à quelque chose.

Ephrem redit sa conviction en une création qui se rattache directement à la volonté divine. Il se demande en outre comment des principes immortels seraient capables de créer des fils mortels (Pr Ref I, Hyp II 10,39 ss) et comment la ténèbre, qui est loin d'être une créature ou un *īyā*, serait capable d'avalier la lumière (Pr Ref I, Hyp III 79, 45 ss).

---

102) cité par BECK, *Ephrām Polemik gegen Mani und die Manichäer*, p. 103.



Dans son article consacré à Mani et à Bardésane, Mme Aland note les similitudes et les différences des deux doctrines de la création<sup>103</sup>. Ce que cet auteur cherche à prouver, c'est cette inégalité entre Dieu et la ténèbre dans le manichéisme: si l'action de la ténèbre est jugée troublante et sans plan, Dieu s'affirme comme la raison, la réflexion et le plan. Mani comme Bardésane refusent, dans le but de sauvegarder l'unicité de Dieu, de pourvoir la ténèbre des capacités réservées à Dieu seul. Aland cite Alexandre de Lycopolis dont le témoignage accentue une bonté de Dieu supérieure à celle de la matière, preuve que Dieu et la matière sont envisagés dans leur différence de contenu. Cependant, Mani se sépare de Bardésane dans la description du mouvement désordonné de la ténèbre qui parvient, accidentellement, à la frontière de la lumière. Autrement dit, Mani obtient le même effet en défendant l'absolue passivité de la lumière tandis que la ténèbre de Bardésane est dotée d'un principe actif qui la stimule et la fait mouvoir. Mme Aland parle ensuite des différentes représentations du mélange des principes dans le manichéisme. Pour la question qui nous occupe, l'important est de noter la thèse de Mme Aland, selon laquelle la création advient nécessairement<sup>104</sup> et ne saurait être qualifiée de bonne: «Für beide (Mani und Bardésane) bedeutet die Welt eine bedauerlicherweise notwendig gewordene Hilfskonstruktion. Sie ist nicht an sich gut, mit dem Hinweis auf sie kann die positive und optimistische Weltsicht des Bardesanes nicht begründet werden, die ihm so oft zugeschrieben wird»<sup>105</sup>.

Face à tous ces systèmes, qui professent des intermédiaires créateurs, Ephrem a su refuser une *hylē* préexistante en se basant sur des arguments bibliques (CH 14,7) et ecclésiastiques (Pr Ref I, Hyp V 140,41-43; GETon 16, 5-6): ni l'Écriture ni l'Église n'ont enseigné une telle doctrine. Le *ex nihilo* qui parcourt toute l'œuvre éphrémiennne manifeste la force créatrice et toute-puissance du Créateur (HdF 36, 20; Eccl 51, 2; CNis 56, 10; SdF 2,377); elle signifie, nous le répétons, l'absence de tout prédonné et de tout recours à un instrument. Le *Nihil* n'a aucune existence, parce que de l'absence de la réalité rien ne saurait se constituer et le tohu bohu dont il est question dans GETon 9, 14-23 ne signifie pas que quelque chose était là, mais qu'à partir de ce qui

---

103) B. ALAND, *Mani und Bardesane - Zur Entstehung des manichäischen Systems*.

104) Cf. ci-dessus p. 47, n. 100.

105) B. ALAND, *Mani und Bardesane*, p. 135.

n'est pas la terre pourrait être reconnaissable. Le grand miracle de la création réside dans cette décision libre de la volonté divine, dans la position libre de son action qui échappe à toute nécessité<sup>106</sup>. Ce miracle est identique à celui de la génération du Fils qu'il ne faut ni scruter ni chercher à représenter (HdF 45, 9-10; Parad 5,1). Plutôt reconnaître que la création ne saurait être coéternelle à l'existence divine et qu'elle n'ajoute rien à l'être de Dieu.

#### 4) La liberté salvatrice<sup>107</sup>

Si elle se suffit à elle-même, la liberté divine ne succombe pas au narcissisme morbide et son indépendance ne se réduit pas à une indifférence ou, dans le cas le plus dangereux, à un égoïsme. Sa kénose qui se manifeste dans la création et l'incarnation est un signe qui recèle moins une imperfection qu'un intérêt pour nous et pour notre salut. Cependant et comme souvent, Ephrem a recours à son style dialectique pour exprimer cette harmonie des contradictoires en Dieu : une *ītūtā* inchangeable et une volonté qui s'adapte aux exigences des activités salvatrices (Eccl 21,3; HdF 31, 2-3; 32, 14; CH 30, 1-4; 33, 1-9; 36, 5-6). Ephrem qualifie moins cette relation entre la volonté et l'essence de contradictoire; il préfère parler d'un paradoxe de foi (CH 32, 13-15) qui conduit l'homme à la louange de Dieu (CH 32, 16-17).

Cette argumentation vise à la fois les Ariens, qui alléguaient les changements pour faire du Fils une créature et les Marcionites, qui ont attribué ces changements à l'essence divine<sup>108</sup>. De part et d'autre, Ephrem voyait un danger touchant aux principes fondamentaux de la foi: le salut d'un Fils qui n'est pas Dieu ne saurait constituer un véritable salut et des changements essentiels en Dieu portent atteinte à sa déité<sup>109</sup>.

106) Cf. N. EL-KHOURY, *op. cit.*, p. 79.

107) Le caractère laconique de cette dernière partie contraste avec la longueur du paragraphe précédant portant sur la liberté créatrice. Cependant, nous avons tenu à la maintenir afin d'attirer l'attention sur la présence et l'importance du thème chez Ephrem, espérant qu'il sera développé dans des recherches ultérieures.

108) Nous avons développé ce thème ci-dessus, pp. 32-34.

109) Bien que le salut soit principalement l'œuvre du Fils chez Ephrem, l'**Esprit n'en est pas** pour autant tout à fait absent. Si l'on doit admettre l'interprétation de BECK de SdF 4, 191-192, où il traduit le verbe *mesta'rīn* par «seront guéris», l'Esprit apparaît non seulement comme participant mais comme exécuteur du salut. BECK justifie cette traduction à base d'une interprétation théologique qui **ne voit** pas l'Esprit-Saint à l'œuvre dans le contexte d'une théologie sur la création.

Mais la liberté salvatrice n'apparaît pas seulement dans ces deux grands événements de la création et de l'incarnation; elle est présente dans toute la pédagogie divine, qui aime et qui punit (H. Nicom 4, 1. 32. 115-122), qui disperse pour rassembler (CH 39, 8-10). Elle se manifeste surtout dans la résurrection de l'homme, qu'Ephrem se refuse à interpréter dans la continuité de l'immortalité de l'âme; on y voit plutôt à l'œuvre une intervention volontaire de Dieu:

Pr Ref II     Bard 154, 15-27: Si le corps dépend de l'âme, l'âme aussi, comme le corps, dépend totalement d'une autre force, de cette force qui donne vie à tout. Si l'âme délaisse le corps, celui-ci est détruit et tombe (en pièces); il en va de même avec la force qui vivifie l'âme: si elle l'abandonne, l'âme est détruite.

Au terme de ces pages, où nous nous sommes proposé d'exposer la liberté divine, il nous apparaît utile de procéder à une évaluation sommaire de la vision éphrémiennne et de la portée et de l'actualité de ses implications. Cette vision s'insère dans des contextes souvent polémique, qui déterminent la multiplicité de facettes à partir desquelles elle approche le mystère de cette liberté dans ses différents aspects: liberté comme transcendance, liberté créatrice, liberté salvatrice. Nous avons là une preuve incontestable que l'esprit humain envisage toujours la vérité à partir d'un lieu donné qui fait que toute vérité est une vérité située et historique. Mais, ainsi considérée, la vérité ne cesse pas pour autant d'être vérité. Notre tâche est de dégager chez Ephrem les traits qui nous paraissent toujours pertinents et actuels pour une théologie de la liberté de Dieu.

En caractérisant cette liberté comme une transcendance, Ephrem s'oppose à toute nécessité qui affecte l'être divin et lui impose une détermination quelconque, de même qu'il se refuse à hypostasier des êtres «à côté» de Dieu, qu'il s'agisse de principes posés de toute éternité: les *ītyē*, l'espace ou le destin. Mais cette liberté, Ephrem a cru mieux la préserver par le recours à une théologie négative qui la met à l'abri de toutes les prétentions et les audaces de l'intelligence humaine. En effet, le secret de l'éternité et de la liberté divines échappe entièrement à cette intelligence et lui demeure voilé à jamais. Cependant, Ephrem reconnaît que l'intelligence humaine est capable d'atteindre Dieu médiatement et l'analogie qu'il développe quant à la nature

comme mystère christologique et quant à l'homme comme image de Dieu trouve ici son sens et sa réalité.

C'est surtout au sujet de la liberté créatrice de Dieu que le message d'Ephrem est pour nous de pleine actualité. En dépit de l'empreinte polémique qui a coloré ses affirmations, Ephrem nous présente dans ce domaine les grandes thèses de la révélation chrétienne. En effet, le rôle attribué à la volonté dans l'acte créateur divin appartient de tout temps aux principes fondamentaux de l'orthodoxie. En soulignant le primat de cette volonté, résolution de Dieu de soi à soi, Ephrem voudrait signifier que c'est la décision divine qui assure aux choses leur entrée dans l'existence; la pensée divine ne faisant qu'ouvrir le champ du possible. Le fait même de présenter cette volonté comme créant *ex nihilo* est une manière de marquer la gratuité de la création. Dieu crée le monde sans raison, sans autre motif que soi. C'est une manière de dire que le sens de cette création ne se donne que par la liberté et l'amour. Affirmer cela, c'est affirmer que Dieu est la source ultime de tous les étants, une plénitude subsistante d'une personne qui est la plénitude de l'être sous la forme d'un Soi.

Mais rattacher la création à la volonté divine, c'est encore refuser tout émanatisme panthéiste qui aboutit à un monde où Dieu se confond avec les étants, à un monde sans mystère et sans ressources cachées; c'est aussi éluder tout danger de diviniser les éléments premiers en leur accordant une créativité qui n'appartient qu'à Dieu et à l'homme en participation à Dieu. Ce rejet de l'émanatisme a en vue de poser et de défendre un fondement absolument transcendant des créatures. A lire Ephrem, on se rend compte qu'il appuie sur la différence entre Dieu et la créature, sur le fait qu'on ne peut approcher Dieu que comme de l'explication du fini, à partir de notre constitution finie et de notre condition historique. Nous nous demandons cependant si cette insistance accentuée sur la transcendance ne conduit pas à oublier ce que le concept d'émanation peut nous offrir de positif en suggérant à la fois une communion avec la source qui n'est pas identité univoque et une différenciation qui n'est pas séparation des termes. Si, comme nous l'apprend Ephrem, le vouloir divin est identique à l'essence divine, la création n'émane-t-elle pas en quelque sorte ou ne découle-t-elle pas de cette décision de Dieu de soi à soi? En fait, une différence absolue entre le Créateur et la créature est désormais impensable, parce qu'elle se supprime elle-même, étant donné que cette différence suppose un rapport et donc une relation. Nous croyons

qu'Ephrem a plutôt contesté l'émanation dans son sens chosiste et réaliste tel qu'il a été présenté par ses adversaires, qui risquaient de confondre Dieu avec la multiplicité ontique des choses existantes. D'autre part et tout en reconnaissant notre connaissance trop limitée d'Ephrem et de Thomas d'Aquin, nous ne croyons pas qu'Ephrem a parlé comme Thomas d'une médiation non-subsistante et créatrice de l'être qui vient informer les choses. Il nous paraît qu'Ephrem - comme beaucoup de Pères d'ailleurs - n'a pas **seulement** refusé tout intermédiaire, mais aussi toute médiation qui vient **participer** à l'acte créateur divin.

Un dernier point où le témoignage d'Ephrem nous donne toujours à méditer et à penser est sa position à l'égard du néant. Sans se prononcer sur son origine, Ephrem ne lui accorde qu'un rôle de fond qui contribue à mieux faire apparaître la valeur de la création. En refusant de le placer sur un pied d'égalité avec elle, il cherche ainsi à sauvegarder la positivité de l'être et à éviter de placer à côté de la raison divine une entité qui lui serait originellement opposée.

En passant de la liberté divine à la liberté humaine, on passe du modèle à l'image, de la plénitude à la participation à cette plénitude. C'est la liberté humaine, l'image, qui constituera l'objet de notre étude dans la **partie** suivant.

*(à suivre)*